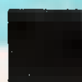
Platon



OPERE

II

PLATON Opere II

# ΠΛΑΤΩΝΟΣ

ΑΠΑΝΤΑ

Β′

# PLATON

## OPERE

## II



EDITURA ŞTIINŢIFICĂ ŞI ENCICLOPEDICĂ
BUCUREŞTI, 1976

Ediţie îngrijită de
PETRU CREŢIA

*Interpretările* dialogurilor: *Hippias Minor*, *Hippias Maior*, *Ion*, *Euthyphron*, *Lysis* şi *Menon*
CONSTANTIN NOICA

*Interpretarea* dialogului *Menexenos*
NICOLAE-ŞERBAN TANAŞOCA

Traducere la:

| | |
|---|---|
| *Hippias Minor* | MANUELA POPESCU şi PETRU CREŢIA |
| *Hippias Maior* | GABRIEL LIICEANU |
| *Ion* | DAN SLUŞANSCHI şi PETRU CREŢIA |
| *Euthyphron* | FRANCISCA BĂLTĂCEANU şi PETRU CREŢIA |
| *Lysis* | ALEXANDRU CIZEK |
| *Menexenos* | NICOLAE-ŞERBAN TANAŞOCA |
| *Menon* | LIANA LUPAŞ şi PETRU CREŢIA |

Notele la dialoguri au fost alcătuite după cum urmează:

*Hippias Minor* — GABRIEL LIICEANU şi PETRU CREŢIA
*Hippias Maior* — GABRIEL LIICEANU
*Ion* — DAN SLUŞANSCHI
*Euthyphron* — FRANCISCA BĂLTĂCEANU
*Lysis* — ALEXANDRU CIZEK
*Menexenos* — NICOLAE-ŞERBAN TANAŞOCA
*Menon* — LIANA LUPAŞ

Colecţie îngrijită de
IDEL SEGALL

Prezentarea grafică a colecţiei:
VAL MUNTEANU

IV

Cum trebuie înțeleasă actualitatea în noi a gînditorilor cu adevărat mari, adică a acelora care, în ordinea spiritului, au fost cuceritori, ctitori și eponimi? Ca să fii actual nu-ți ajunge nici existența, nici măreția, nici amintirea nominală, nici amintirea aceea difuză care operează în noi pe neștiute, în calitate de componentă obligatorie, resorbită și implicită a istoriei spiritului. Trebuie să ajuți, trăind încă o dată în numele și în textul tău, la construirea unei realități în curs de a fi. Trebuie să fii chemat, ca părtaș, la strădania unei clipe anume a istoriei. Și nu de fiecare dată e chemat oricine, nici neapărat întreaga operă a cuiva. Chemarea aceasta e tot ce poate fi mai puțin arbitrar într-o epocă și, cînd este autentică, exprimă nevoile cele mai adînci ale unui loc și ale unui timp.

În lumina aceasta, noi nu putem vorbi încă, aici și acum, de actualitatea lui Platon, ci doar de niște semne poate premergătoare: se reia o tradiție de traduceri și prezentări întreruptă timp de un sfert de veac, iar marele public răspunde cu un fel de aviditate; apar, în primii ani ai acestui deceniu, două monografii; o echipă întreagă de oameni pregătiți pentru asta se aștern la lunga muncă de a-l traduce în întregime, de a-l lămuri și a-l comenta. Pentru cîțiva, răzleți, Platon, reînseamnă ceva foarte mare, aproape pe măsura reverberației pe care o trezește simpla rostire a numelui său. În sfîrșit, se află și oameni hotărîți să investească ceva din viața lor pentru *actualizarea* în sens deplin a operei platonice și nu cred că lucrul se întîmplă numai pentru că le place lor să facă așa. Iată deci niște semne, în așteptarea acelui ceas de maturitate deplină, cînd se va putea spune ceva cu adevărat nou cu ajutorul lui și, implicit, despre el (căci aceasta este condiția exegezei înalte și originale). Pînă atunci, ajungă semnele pe care le avem și datoria noastră de a chema stăruitor printre noi această virtualitate, cu toate întrebările ei netihnite și esențiale, cu puterea ei de cuprindere, cu ironia și miturile ei, cu perplexitățile ei exemplare, cu bătaia ei atotneștiutoare la poarta grea și crîncenă a ființei și a adevărului, cu deșertăciunea ei eroică și necesară. Căci între virtualitate și actualitate mai este ceva, care izvorăște din amîndouă, și care se mani-

festă ca nevoie adîncă de a merge la obîrșiile gîndului, ca discernămînt critic, retransformare a miturilor culturale în bine definite valori lumești (nimic mai necesar în cazul lui Platon), sens al ierarhiei valorilor și treaz spirit istoric, în întreitul înțeles al conștiinței limpezi a ceea ce un gînditor a fost în vremea lui și față de propriul lui trecut, în istoria spirituală la a cărei constituire a contribuit cu partea sa și în istoria încă nedeslușită a fiecăru astăzi.



Tradiția traducerilor românești din Platon* începe, din cîte știm pînă acum, abia odată cu secolul 20: în 1902—1903 un traducător anonim publică, în cinci numere succesive din „Revista Școalelor", *Criton*. Apoi, cam pînă la mijlocul veacului, ritmul crește, deceniu de deceniu: 1911: *Apărarea lui Socrate* (I. E. Torouțiu); *1919*: *Apărarea*, *Criton*, *Phaidon* (Cezar Papacostea) și, cam tot pe atunci, *Criton*, *Apărarea* (Vasile Grecu); 1920: *Banchetul* (Vasile Grecu) și *Gorgias* (Th. Simenschy); 1922: *Banchetul* (P. Mușoiu) și *Criton*, *Hippias Minor*, *Lahes*, *Apărarea*, *Charmides*, *Ion* (Ștefan Bezdechi); 1923: *Apărarea*, *Criton*, *Phaidon* (Papacostea) și *Statul*, cărțile I—V (Vasile Bichigean); 1925: *Protagoras* (George Cârlan); 1926: *Statul*, *cărțile* VI—X (Bichigean); 1930: *Apărarea*, *Euthyphron*, *Criton*, *Banchetul*, *Phaidon* (Papacostea); 1935: *Gorgias*, *Menon* (Papacostea); 1939: *Phaidros* (Bezdechi).

În prima jumătate a deceniului al cincilea, cu excepția lui *Theaitetos* (1942, C. Săndulescu), toate traducerile de dialoguri integrale sînt ale lui Ștefan Bezdechi: 1941: *Protagoras*, *Lysis*; 1943: *Menon*, *Euthydemos*, *Euthyphron*, *Menexenos*, *Alcibiade I* și *II*, *Parmenide*, *Hippias Maior*; 1944: *Banchetul*; 1945: *Sofistul*. Urmează o întrerupere de aproape un sfert de secol, după care cel care reia această tradiție este Constantin Noica: în 1968 publică, revizuite, traducerile lui Cezar Papacostea din *Apărarea*, *Menon*, *Gorgias*, *Banchetul* și *Phaidon*, adăugîndu-le, în traducerea sa, *Charmides* și *Scrisoarea a VII-a*; tot în traducerea sa apar, în 1969, *Lysis* și, în 1970, *Ion* și (cu excepția primelor cîteva pagini, 281 a—286 b, date în rezumat) *Hippias Maior*.

* În ceea ce urmează s-au avut în vedere toate dar numai traducerile integrale dintr-un dialog dat. Au apărut însă și multe fragmente, prin reviste și antologii, publicate în genere după criterii tematice, antologice sau ca mostre din viitoare traduceri integrale.

Tot la inițiativa lui Constantin Noica și în colaborare cu semnatarul acestor rînduri apare, în iunie 1974, la Editura Științifică, primul volum din cele 10 care vor cuprinde în continuare, sub îngrijirea noastră, întreaga operă a lui Platon. În acest prim volum se pot citi: *Apărarea lui Socrate* (Francisca Băltăceanu), *Criton* (Marta Guțu), *Alcibiade* (Sorin Vieru), *Charmides* (Simina Noica), *Lahes* (Dan Slușanschi), *Gorgias* (Alexandru Cizek) și *Protagoras* (Șerban Mironescu).

Privind în urmă, la ce s-a făcut pînă la ediția din 1974, se pot formula cîteva lucruri de ordin mai general. Publicarea lui Platon în românește n-a fost pînă acum rodul vreunui plan, ci s-a făcut după voia traducătorilor, a editorilor și a împrejurărilor de tot felul. De aceea unele dialoguri au fost publicate sau republicate de cîte trei-patru ori și altele deloc (*Cratylos*, *Omul politic*, *Timaios*, *Philebos*, *Legile*, *Epinomis*, *Scrisorile*, cu excepția *Scrisorii a VII-a*, dialogurile suspecte sau apocrife, cu excepția lui *Alcibiade II*). Valoarea traducerilor este și ea inegală, precum și felul în care au fost editate și prezentate. Lăsînd fiecăruia rolul și prețul său, putem spune, în general, că cel mai mult datorăm, în cadrul acestei tradiții, lui Cezar Papacostea, lui Ștefan Bezdechi și lui Constantin Noica. Nu este în intenția mea aici să dau note și să stabilesc ierarhii. Tot ce s-a făcut pînă acum a împlinit un rost și fără acest trecut ceea ce avem de gînd să facem de aici înainte ar fi mai greu. E bine ca publicul românesc să știe că sîntem hotărîți să preluăm din această tradiție tot ceea ce corespunde stadiului actual al limbii și vederilor noastre asupra felului în care trebuie să arate Platon în românește pentru ca gîndul lui și harul expresiei sale să ajungă pînă la noi. De fapt operele complete ale lui Platon au să fie, în românește, fapta colectivă a tuturor celor, morți și vii, bătrîni și tineri, care timp de aproape un veac, vor fi ostenit pe acest tărîm, „ai noștri oameni ai locului nu numai pedepsiți întru a noastră limbă, ce și limba elinească avînd știință ca să o tălmăcească", cum se spune în prefața *Bibliei* din 1688. Desigur, unul sau altul dintre noi și-ar fi putut asuma singur răspunderea traducerii unui Platon întreg. Dar n-ar fi fost bine. Pentru a-l traduce pe Platon este nevoie de folosirea tuturor resurselor limbii și de folosirea lor cît mai bună. Firește, pînă la urmă cineva alege și decide, constituind un fel de școală, impunînd metode comune, o ținută unitară, *un stil*. Efortul solitar are foloasele lui, dar e plin de riscuri cînd e vorba de o înaltă răspundere ca aceasta. Pentru că intră în joc o anumită obiectivitate a traducerii optime care cere bogăție,

discernămînt și verificare interindividuală. Traducerea lui Platon trebuie să fie expresia deplină a unei culturi într-un anume moment al ei.

Dar nu ajunge să-l traducem pe Platon, ci trebuie neapărat să-l înfățișăm culturii noastre cu toate mijloacele de care dispunem. Aici tradiția noastră este destul de săracă. Opera de prezentare și de interpretare s-a făcut, cîtă s-a făcut, mai ales pe marginea traducerilor publicate. Singura scurtă monografie mai veche, *Platon. Viața, opera, filosofia*, a lui Cezar Papacostea, din 1931, este de fapt studiul introductiv la volumul de dialoguri publicat în 1930. În fruntea ediției din 1969, C. Noica a pus „Viața lui Platon", prezentată în 20 de pagini. Noului interes pentru Platon îi răspund eseul întins despre *Lysis*, pe care l-a publicat în 1969 Constantin Noica alături de traducerea dialogului și două monografii mai întinse, una a lui Al. Posescu, *Platon. Filosofia dialogurilor*, din 1971, și cealaltă, mai semnificativă pentru perspectiva interpretării marxiste a lui Platon la noi, a lui Ion Banu, *Platon heraclitіcul... Contribuție a istoria dialecticii*, din 1972. Tot profesorul Ion Banu este autorul temeinicului studiu introductiv la volumul I din *Opere*, unde, în plus, există, pentru fiecare dialog, note introductive, precum și note și comentarii la text. Toate acestea sînt făgăduințe de mai mult și poate de mai bine. Soarta lui Platon la noi depinde de lucrul acesta.

*Petru Creția*

# OPERE

# PRESCURTĂRI

Pentru că au intrat în uzul internațional, adoptăm, de la acest volum încolo, prescurtările titlurilor de dialoguri platonice din Liddel-Scott-Jones, *Greek-English Lexicon*, ed. 1960:

| | |
|---|---|
| Ap. | *Apărarea lui Socrate* |
| Cri. | *Criton* |
| Alc. 1 | *Alcibiade* |
| Chrm. | *Charmides* |
| La. | *Lahes* |
| Grg. | *Gorgias* |
| Prt. | *Protagoras* |
| Hp. Mi. | *Hippias Minor* |
| Hp. Ma. | *Hippias Maior* |
| Ly. | *Lysis* |
| Euthphr. | *Euthyphron* |
| Mx. | *Menexenos* |
| Men. | *Menon* |
| Euthd. | *Euthydemos* |
| Cra. | *Cratylos* |
| Smp. | *Banchetul* |
| Phd. | *Phaidon* |
| Phdr. | *Phaidros* |
| R. | *Republica* |
| Prm. | *Parmenide* |
| Tht. | *Theaitetos* |
| Sph. | *Sofistul* |
| Plt. | *Omul politic* |
| Ti. | *Timaios* |
| Criti. | *Critias* |
| Phlb. | *Philebos* |
| Lg. | *Legile* |
| Ep. | *Scrisorile* |
| Def. | *Definițiile* |
| Epigr. | *Epigrame* |

| | |
|---|---|
| Alc. 2 | *Alcibiade 2* |
| Hipparch. | *Hipparchos* |
| Thg. | *Theages* |
| Clit. | *Cleitophon* |
| Min. | *Minos* |
| Amat. | *Amatores* |
| Just. | *De iusto* |
| Virt. | *De virtute* |
| Demod. | *Demodocos* |
| Sis. | *Sisyphos* |
| Erx. | *Eryxias* |
| Ax. | *Axiochos* |

*Alte prescurtări*

| | |
|---|---|
| Alc. | *Alcibiade* |
| Anab. | *Anabasis* |
| Apol. | *Apologia lui Socrate* |
| Ar. | *Aristofan* |
| Arist. | *Aristotel* |
| Artax. | *Artaxerxes* |
| Cyr. | *Viața lui Cyrus cel Bătrîn* |
| Diog. Laert. | *Diogenes Laertios* |
| Eth. Nic. | *Etica Nicomahică* |
| Hdt. | Herodot |
| Hsd. | Hesiod |
| Il. | *Iliada* |
| Isoc. | Isocrate |
| Lys. | Lysias |
| Memorab. | *Memorabilia Socratis* (Amintiri despre Socrate) |
| Od. | *Odiseea* |
| Paus. | Pausanias |
| Pd. | Pindar |
| Plu. | Plutarh |
| Rhet. | *Rhetorica* |
| Tem. | *Temistocle* |
| Thg. | *Theogonia* |
| Tucid. | Tucidide |
| Xen. | Xenofon |

În transcrierea numelor proprii grecești am hotărît să transliterăm forma grecească în toate cazurile în care nu există o formă românească, statornicită printr-o lungă și unanimă tradiție (Socrate, Parmenide, Homer, Aristofan, Pericle, Alcibiade etc.). Am ezitat la cîteva nume, cum ar fi Phaidros, Phaidon, Theaitetos, pentru care formele Fedru, Fedon, Teetet puteau să pară oarecum intrate în uz, dar pînă la urmă am renunțat la aceste românizări datorate influenței franceze și încă nu definitiv consacrate.

Dăm aici lista echivalențelor, cu indicația pronunțării: φ = *ph* (pronunțat *f*), θ = *th* (pronunțat *t*), χ = *ch* (pronunțat *h*), κ = *c* (în toate pozițiile; κι și κε, transliterate *ci*, *ce* se pronunțau *ki*, *ke* și, cine dorește poate să le pronunțe ca atare, dar nu am socotit că este de dorit introducerea semnului *k*: vom scrie *Nicias* și se va putea citi, după plac, *Nicias* sau *Nikias*), αι = *ai*, οι = *oi*, ου = *u* și υ = *y* (pronunțat ca *u* francez sau ca *ü* german).

Bibliografia dialogurilor a fost concepută pentru a da cititorului o imagine pe cît posibil completă a literaturii platoniciene și a interesului de care s-a bucurat și continuă să se bucure în lume opera lui Platon. Cărțile și articolele menționate nu au fost folosite de autorii notelor decît în măsura posibilului.

# ΙΠΠΙΑΣ ΕΛΑΤΤΩΝ
# HIPPIAS MINOR

# INTERPRETARE LA
# *HIPPIAS MINOR*

Platon și-a luat dreptul de a pleca spre reflexiunea filosofică *de oriunde*. După el nu s-a mai întîmplat așa. Toate filosofiile au trebuit să-și pună problema începutului, a principiului, a propoziției fundamentale sau măcar privilegiate. Singură filosofia lui Platon, în gîndirea tradițională, se naște simplu, din realități de gîndire și de existență ale omului. Pe lîngă ea, orice altă filosofie trecută pare a se ocupa de fantome ale gîndului.

Se poate pleca, de pildă, de la Homer și deosebirea dintre Ahile și Ulise. Problemele lui Socrate sînt de găsit la oricine, chiar la Apemantos, invocat aici fără nici un calificativ, tatăl lui Eudicos interlocutorul. Dar trebuia să ai ochiul problemei spre a vedea o întrebare acolo unde ceilalți nu văd decît răspunsuri. Apemantos *răspunsese : Iliada* e superioară *Odiseei* pe cît e Ahile superior lui Ulise. Cînd va fi întrebat, Hippias va răspunde la fel, ceea ce arăta că era judecata comună. Socrate însă vede aici o problemă. De aceea, înainte de-a o pune deschis, el stătuse cîtăva vreme pe gînduri. Și dialogul tocmai asupra acestui moment se deschide: „Socrate, tu de ce taci?", îl întreabă Eudicos.

Ar putea fi o problemă literară. Aici însă e o problemă filosofică și, la o a doua considerare, este *problema* filosofică a platonismului însuși. Să-i dăm nume de pe acum: de ce fel este cunoașterea pe care trebuie s-o punem în joc, știință a conceptului obișnuit sau știință a Ideii? Este știință a cunoștințelor doar exacte, sau știință a valorilor adevărate? S-ar putea ca problema lui Platon să ne privească încă.



De obicei dialogurile lui Platon poartă asupra unei teme limitate: curaj, pietate, prietenie; aici poartă asupra unei naturi, anume natura omului știutor, la limită natura cunoscătoare a omului. Ulise, luat ca exemplu, pare mai bun pentru că este efectiv o natură cunoscătoare. El însă nu se va dovedi mai bun pentru că nu este o natură *bine* cunoscătoare. Și de altfel Ulise e invocat doar spre a deschide problema

omului ştiutor, iar Ahile, la rîndul său, nu va servi decît ca termen provizoriu de raportare; dialogul se va întoarce la ei numai în treacăt, căci el nu pune o problemă literară, ci una filosofică.

Merită totuşi să fie subliniat, pe plan literar, cît de timpuriu a fost înregistrată deosebirea dintre *Iliada* şi *Odiseea*. Ai crede că abia timpurile moderne, cu distanţa pe care o au faţă de opera homerică şi cu spiritul lor critic, au putut deosebi, nu doar între eroi, ci şi între cele două opere. Şi totuşi de la început spiritul critic a deosebit şi preferat. Că antichitatea greacă a putut prefera *Odiseei Iliada*, ne spune ceva astăzi încă; dar că a preferat pe Ahile şi mai ales că a făcut din el, sumar cum este, eroul exemplar pentru educaţia sufletelor greceşti, nu mai poate interesa, şi nici nu pare adevărat pentru Atena, cum n-a fost nici pentru Efesul lui Heraclit. În nici un caz pe Socrate nu-l va reţine Ahile, căci nu este o natură de ştiutor. Îl reţine o clipă Ulise.

Despre acesta din urmă Hippias spune, cu vorbele lui Homer chiar, de la începutul *Odiseei*, că este un om cu multe feţe, întors în multe părţi, *polýtropos*. Calificativul poate avea atît un sens bun cît şi unul rău. La Homer nu pare de fel să-l aibă pe cel rău, ba încă, dacă vezi că îndată mai jos, la versul 20 (ca şi 70) apare pentru Ulise calificativul *antítheos*, deopotrivă unui zeu, iar în cartea X, la versul 1, cel de-a fi *polýmetis*, prea înţelept, prea iscusit, atunci înţelegi că sensul lui *polýtropos* este cel bun. Dar la Hippias sensul este în chip limpede cel rău, tot una cu înşelător, mincinos (*pseudés*, la 365 b, ceea ce va da chiar subtitlul de mai tîrziu al lucrării). Spre deosebire de Ahile, care e omul adevărului spus simplu şi direct, Ulise ar fi cel al făţărniciei.

Socrate nu se grăbeşte să apere pe Ulise, căci îl interesează la acesta doar faptul de-a fi o natură de ştiutor. Este chiar bine pentru el ca Ulise să fie judecat rău, pentru că tocmai aşa natura lui de ştiutor, aparent bună, va pune mai izbitor în lumină problema naturii ştiutorului în genere.

Să-l lăsăm deci de o parte pe Homer, spune Socrate (365 c—d). Acum trebuie să se vadă ce se întîmplă în general cu omul care înşeală. Nu-i va fi greu lui Socrate să arate că un asemenea om are o capacitate, fie şi de-a înşela; o inteligenţă, fie şi perfidă; un fel de-a şti bine lucrurile, fie şi spre a face întocmai răul; o iscusinţă deci (iar aici, la 365 e, termenul grec e *sophós*, ceea ce dă şi *sophía*); şi că omul ce înşeală dispune la voie de toate acestea. Dar un asemenea om este, atunci, unul încercat (*émpeiros*, 366 c), este adică *un expert*, şi cu aceasta tema adevărată a

dialogului se propune dezbaterii. Tema e știutorul, nu minciuna cum spun alexandrinii ce au subintitulat dialogul.

Aici Socrate își arată dintr-o dată măiestria, dovedindu-se el însuși un expert: cel de-a se înstăpîni asupra conștiințelor. Pînă acum vorbise despre Ulise, despre omul care înșeală, despre știutor în genere; acum vorbește despre Hippias însuși, interlocutorul său. Nu numai că-l obligă să consimtă la argumente, dar îl leagă la propriu, cu persoana lui, de argumentare. Căci dacă vorbim despre știutori, atunci Hippias însuși este unul. Ba îndată chiar îi va aminti că se socotește expert în toate. Acum îi cere să admită că este, de pildă, expert în materie de calcul. Și Hippias îl asigură că este într-adevăr unul.

Atunci, dacă e expert în calcul, înseamnă că e capabil să calculeze mai bine ca alții. Dar nu și să înșele mai bine ca alții? În orice caz mai bine ca neștiutorul, care-ar putea să și nimerească rezultatul exact, vroind totuși să înșele. Deci nu numai că acela ce știe mai bine poate înșela mai bine, dar cel ce poate înșela mai bine știe mai bine; un același om le are la dispoziție pe amîndouă, fie că e calculator, geometru, astronom, fie chiar că e expert în toate, pînă și în meșteșuguri, cum arată Socrate în chip pitoresc că susține Hippias despre sine.

O primă parte a cercetării despre natura cunoașterii s-ar încheia aici: sub raportul *cunoștințelor* pure și simple, expertul este unul singur; sau: orice expert în folosirea lor adevărată este și în folosirea lor falsă. Așa e sub raportul cunoștințelor. Dar este la fel și sub raportul *intențiilor*? O natură știutoare este o natură umană, în definitiv, adică pune în joc nu numai intelectul, ci deopotrivă voința și sentimentul. Nu se pot trece cu vederea intențiile sau finalitățile ei. Hippias o va dovedi îndată. Cînd Socrate îi arată că omul ce nu spune decît adevărul este identic cu cel ce spune neadevărul, ca Ulise, atunci el se revoltă; dar cînd Socrate precizează că în fapt Ahile spune neadevăruri și el, că deci e *polýtropos*, atunci Hippias exclamă (371 a) că o face *fără să vrea* — și mută astfel problema naturii știutorului de pe planul inteligenței și al cunoștințelor pe cel al voinței și intențiilor. Chiar cînd Socrate revine și arată că în fond Ulise, omul cu fețe multiple, nu e făcut de Homer să mintă, pe cînd Ahile spune cînd una cînd alta și pare a fi el înșelătorul, Hippias stăruie în a susține că o face involuntar. Dar dacă e așa, el n-are capacitatea de a minți și e inferior lui Ulise, cel capabil să mintă și să înșele *voluntar*.

S-a trecut astfel la criteriul voinței. Într-adevăr Platon vedea bine cum, la concluzia primei părți, că omul adevărului poate folosi la fel

de bine și minciuna, replica era simplă: poate, dar și *vrea*? Știi adevărul, deci știi și falsul, foarte bine. Dar le vrei pe amîndouă? Dacă singurul criteriu ar fi al inteligenței știutorului, atunci Ulise, așa cum e prezentat, ar fi efectiv mai bun decît Ahile; sau cel care săvîrșește conștient răul ar fi mai bun decît cel care-l face fără de voie. Și totuși, legile pedepsesc mai aspru pe cel ce face conștient răul decît pe cei care-l săvîrșesc fără de voie. Iar tocmai legile sînt cele pe care le invocă sofistul cel iresponsabil (372 a), pe cînd Socrate, omul răspunderii civice, este acum cel care le dezminte, cu argumentele sale.

Socrate ar putea fi mai turburat decît celălalt de rezultatul la care s-a ajuns — căci îl privește direct pe el — dacă n-ar ști că au discutat numai jumătate din problemă, anume *cît de întinsă trebuie să fie știința* unui știutor de orice fel. Le rămîne cealaltă parte: cît de întins trebuie să fie *exercițiul voinței știutorului*? Este el liber să facă tot ce știe și este superior făcînd așa? Sau (dar e contrapartea nerostită de autor) este constrîns, tocmai pentru că știe, să vrea numai ce trebuie?

Hippias declarase că Ahile minte involuntar, *ákon*. Acest *ákon* înseamnă ca participiu, în limba greacă, două lucruri: și cel ce refuză, ce nu consimte, și cel ce e constrîns să făptuiască fără voie. În limbile moderne „involuntar" cu greu poate însemna „refuzînd să vrei"; totuși „lipsa de voință" ar trebui să însemne aceste două lucruri. Sînt situații pe care trebuie să nu le vrei, față de care trebuie să activezi *ákon*, cu refuzul voinței tale. În orice caz a acționa *hekón*, de bună voie, nu este peste tot un semn de superioritate. Iar problema care se pune acum pentru știutor, în partea a doua a discuției (de la 373 c înainte), este: unde anume a acționa rău de bună voie este semnul unei superiorități, și deci unde nu este? O putem spune de pe acum: este semnul unei superiorități în folosința liberă a *mijloacelor;* nu este semnul superiorității, ci al perversiunii, în lumea scopurilor. În particular, nu poate fi semnul superiorității în urmărirea scopurilor morale, spre a vorbi în limbaj modern.

Argumentarea ce urmează se face pe trepte, pornindu-se de la ce ne este imediat, trupul omenesc. Trupul nostru ne este un mijloc, ne poate fi chiar un instrument. Dacă-l folosim pentru alergare, omul alergător poate s-o facă și rău; iar a alerga rău *de bună voie* este, în exercițiul liber, neangajat, al alergării, un semn de superioritate față de cel ce aleargă rău fără de voie. La fel se întîmplă cu exercițiul luptei și cu toate exercițiile libere ale corpului, chiar și cu cele naturale, cum ar fi mersul,

glăsuitul ori văzul; şi la acestea din urmă sînt de socotit mai bune: mersul celui ce şchioapătă de bună voie, vocea celui ce cîntă greşit ori văzul celui ce zăreşte prost cu voinţă.

Dar dincolo de trupul nostru, mijloace ne sînt cu precădere instrumentele diferite. Iar cu ele va fi la fel: cîrma vasului, arcul, lira, flautul pe care le poţi folosi şi rău, sînt mai bune decît celelalte. Ba, în al doilea rînd, mijloace pot fi şi unele vieţuitoare pe care le folosim, calul sau cîinele. Ele încă sînt mai bune dacă le putem folosi rău de bună voie.

Înainte de-a reveni la om — şi de astă dată la viaţa sufletească, nu la cea trupească a omului — să observăm un lucru destul de curios: Socrate nu spune de la început că acela care foloseşte ochiul, lira sau cîinele este *el* mai bun sau mai iscusit cînd le foloseşte şi rău: spune că *mijloacele* sînt bune, că ochiul de exemplu e mai bun cînd poate fi folosit şi rău. De ce vorbeşte întîi despre mijloace ca atare? Poate pentru că ele n-au intenţii, sînt lipsite de voinţă; la ele nu interesează decît buna lor întocmire, care le îngăduie o folosinţă variată. Cu omul va trebui să fie altfel, chiar dacă Socrate doar o subînţelege.

Şi acum vine întrebarea deschisă: cum stau lucrurile la om (375 a)? Abia acum intră în joc mînuitorul acelor mijloace, cu natura lui complexă, omul. Despre *el* era în realitate vorba, cu Ulise şi Ahile, anume despre omul priceput la ceva, cunoscător, expert. Că şi la acesta poate fi susţinut cum că mai priceput, mai ştiutor este cel capabil să acţioneze rău, e adevărat: şi arcaşul e mai bun dacă poate greşi cu bună voie, nu involuntar, şi medicul, şi citharistul, ca orice alt cunoscător. Dar la om — vom spune dincolo de litera textului — nu joacă un rol numai cunoştinţele, ci şi intenţiile sau raţiunea sa de a fi ştiutor: dacă arcaşul trebuie să nimerească ţinta, faptul de-a putea să n-o nimerească intenţionat este total nesemnificativ. El e mai bun doar cînd îşi atinge scopul; şi la fel cu citharistul ori medicul. Folosinţa mijloacelor, atunci, nu mai este liberă la ei, ci e angajată în atingerea scopurilor.

Despre ce om ni se vorbise pînă acum? Despre un om redus la simpla capacitate de a face bine, respectiv prost, lucrurile. Dar acesta nu e un om complet. E o iscusinţă goală, un bun tehnician, un expert. *Poate fi şi un sclav;* căci un asemenea arcaş bun, medic bun ori citharist bun nu e neapărat un om liber, unul care, dincolo de mijloace, să aibă şi scopuri proprii. Sclavul nu are voinţă proprie, deci scopuri proprii. Şi iată totuşi pe Socrate invocînd, la capitolul omului, tocmai exemplul sclavilor: „nu ne-am dori oare sclavi înzestraţi sufleteşte astfel încît

mai degrabă să greşească de bună voie decît fără de voie?"* (375 c). Fireşte, orice grec liber şi-ar fi dorit sclavi iscusiţi. Dar Hippias ar fi trebuit să înţeleagă, tocmai din faptul că i se dădeau drept exemplu sclavii, că nu e vorba de oameni adevăraţi, oameni deplini.

Cum stau lucrurile la om? se întrebase Socrate, în legătură cu superioritatea celui ce greşeşte voluntar, faţă de cel ce o face doar involuntar. Tipurile de oameni invocaţi pînă acum nu dădeau măsura omului. Cu ei părea să fie adevărat, ca la trup sau instrumente, că sufletul omului e „mai bun" dacă poate greşi voluntar. Numai că, nu e încă vorba cu -adevărat de *suflet*, cu exemplele de pînă acum. Dacă Socrate spune „sufletul arcaşului" (376 c), al medicului şi al celorlalţi, la fel cum spune „suflete ale sclavilor", este poate spre a trezi reacţia unui Hippias, ori a ascultătorului, cînd va vorbi îndată apoi despre „sufletul nostru". Sînt trei suflete, sau mai degrabă trei cugete invocate aici, dar ultimul singur („al nostru") este suflet deplin de om, pentru că — aşa cum o va ilustra Socrate — are în el valorile, scopurile, justiţia. „Sufletul' arcaşului nu e decît o latură a vieţii sufleteşti, iscusinţa, capacitatea de-a face ceva, iar despre sclav unii antici spuneau că nici nu are sufle propriu. Atunci cum să se treacă asupra celui de al treilea suflet, singuru deplin, cele dovedite cu privire la primele două? Dar, provocator, Socrate trece asupră-i dovada făcută, spunînd: aşadar sufletul care săvîrşeşte răul în chip voluntar este mai bun!

Toată doctrina socratică sau platoniciană — fiindcă aici ele nu se pot deosebi — afirmau, ca în *Protagoras* (345 b—e), ori în *Menon* (78 b), în *Gorgias* (466 d), că nimeni nu săvîrşeşte răul în chip intenţionat. Este adevărat, tot Platon o spune, aici în dialog, sau în *Phaidon* (262 a) şi în *Republica* (334 a), că înşelătorul ştie mai mult decît cel ce, cunoscînd doar adevărul, înşeală fără de voie. Dar consecinţa pe care o trage platonismul de aici este teza că tocmai cel ce *ştie* (cu ştiinţa adevărată) răul nu-l mai poate săvîrşi. Atunci cum poate Platon sugera de astă dată contrariul?

Răspunsul multor comentatori a fost: dialogul nu e platonician, e apocrif. Paul Friedländer declară că, fără menţionarea dialogului în cartea Delta, la 29, 1025 a a *Metafizicii* lui Aristotel, puţini critici l-ar luat în considerare (v. *Platon*, vol. II, ed. III, Berlin, 1964, p. 134)

* Citatele folosite în *Interpretările* noastre la dialogurile din acest volum diferă uneori de textul nou tradus. Am menţinut, pentru nevoile interpretării, textul tradus de noi înşine. *(C.N.)*.

Carl Ritter nu credea că dialogul era sortit să fie publicat (*Platon*, vol. I, München, 1950, p. 308). — Dar se poate spune dimpotrivă: tocmai de aceea dialogul e platonician deoarece aparent contrazice tezele platonismului. Un imitator ce ar fi vroit să dea o lucrare de a sa drept a lui Platon nu i-ar fi contrazis ideile. Acesta din urmă, în schimb, aproape întotdeauna și-a pus ori expus gîndurile sub tensiunea contradicției. Cum să nu fie platoniciană *dezbaterea* la care s-a ajuns? Dar e platonismul însuși, în ultimele replici ale dialogului.

Căci acum, cu protestul lui Hippias împotriva tezei că omul ce săvîrșește intenționat *injustiția* ar fi mai bun, s-a ajuns la o temă-cheie în platonism. S-a trecut de la valorile-mijloc, am spune în termeni moderni, la valorile-scop. Natura umană este, firește, și una de ființă știutoare. Dar nu e numai atît. Atunci cînd e întreagă în joc, ea învăluie aptitudinile și cunoștințele în finalități umane. Argumentarea lui Socrate își dezvăluie singură parțialitatea, în cazul final al justiției. Socrate spune (375 d): dacă justiția e o capacitate *(dýnamis)* sau o cunoaștere *(epistéme)* sau amîndouă la un loc, ca se dovedește mai bună în măsura în care capacitatea și cunoașterea sînt mai întinse, deci acoperă și răul. Dar cine va admite că justiția e doar o capacitate și o formă de cunoaștere? Cum să spui că omul drept este un simplu știutor între alți știutori? Justiția e dintru început solidară cu celelalte virtuți ale sufletului (cu *sophía*, cu dreapta măsură și curajul, va spune Platon mai tîrziu), iar a *ști* ceva asupra ei înseamnă a ști și care sînt mobilurile umane.

Totul e deci: ce știință pui în joc, în orice domeniu de cunoaștere și cu atît mai mult în domeniul uman. Platonismul întreg, și cu el doctrina lui Socrate, ar reprezenta o mare platitudine dacă s-ar reduce la a spune: trebuie să știm „exact" despre ce vorbim. Socrate și Platon n-ar fi fascinat cultura veacurilor dacă ar fi adus simpla exigență de exactitate în discursurile noastre. Dincolo de cunoștințele exacte ne mai trebuie o știință: e știința Ideilor. Ce anume este Ideea, Platon n-o spune încă, sau poate n-o știe încă, în acest dialog de tinerețe. Dar cînd îl încheia făcînd pe Socrate să respingă aceea ce el singur dovedise potrivit *unei* științe, a celei de cunoștințe exacte, îți e limpede că deschidea către o a doua.

Dialogul nu se încheie artisticește, căci nu revine la Ulise. Cum totuși să nu te întorci la el, ca la știutorul de *un* fel al lucrurilor? E puțin probabil că antichitatea îl judeca atît de negativ cum apare în versiunea lui Hippias. Și totuși el are ceva care te nemulțumește în făptura sa:

nu negativul, ci lipsa pozitivului. E dincolo de bine şi de rău. E ştiutorul, expertul, tehnicianul, adică natura *indiferent* cunoscătoare. Dacă nu e eroul de dincolo de bine şi de rău al lui Nietzsche, anticipează totuşi ceva din omul tuturor tehnicităţilor, al zilelor noastre. Despre un asemenea arcaş ce nu mai ştie ce trebuie să ţintească a vorbit dialogul lui Platon.

# HIPPIAS MINOR

[sau *Despre minciună*, dialog anatreptic]

EUDICOS SOCRATE HIPPIAS

EUDICOS[1] Dar tu, Socrate, de ce taci, după ce Hippias[2] 363 a
ne-a făcut o atît de lungă dovadă a priceperii sale? De ce nu lauzi și tu, împreună cu noi, o parte sau alta din vorbirea lui sau, dacă-i găsești vreo greșeală, de ce nu iei cuvîntul împotrivă? Și asta cu atît mai mult cu cît iată-ne rămași între noi, oameni care pretindem pe drept cuvînt că ne îndeletnicim stăruitor cu filosofia[3].

SOCRATE Mărturisesc bucuros, Eudicos, că l-aș întreba pe Hippias cîte ceva în legătură cu cele spuse de el adineaori.
L-am auzit pe Apemantos, părintele tău, spunînd că b
*Iliada* lui Homer e un poem mai bun decît *Odiseea*, în aceeași măsură în care Ahile îi e superior lui Odiseu[4]. El susținea că, dintre cele două poeme, acesta din urmă a fost închinat lui Odiseu, celălalt lui Ahile. Ei bine, în privința aceasta mi-ar plăcea să-mi spună Hippias cîte ceva, dacă n-are nimic împotrivă: ce crede despre cei doi bărbați,
pe care dintre ei îl pune el mai presus; doar în prelegerea c
lui ne-a spus atîtea alte lucruri de tot felul, despre o seamă de poeți printre care Homer[5].

EUDICOS Nu încape nici o îndoială că Hippias va fi bucuros să răspundă întrebărilor tale. Nu-i așa, Hippias, că îi vei da răspuns lui Socrate dacă te va întreba ceva? Ce zici?

HIPPIAS N-ar fi ciudat, Eudicos, dacă tocmai eu aș căuta să fug de întrebările lui Socrate? Știi bine că atunci cînd se țin jocurile panhelenice de la Olimpia[6] plec de
acasă, din Elis, și, ducîndu-mă la sanctuarul de acolo, d
mă pun la dispoziția oricui ar vrea să stea de vorbă cu mine despre unul dintre subiectele pe care le am pregătite dinainte. Sau sînt gata de asemenea să răspund oricui, indiferent ce ar vrea să mă întrebe.

364 a SOCRATE Fericit ești, Hippias, dacă de fiecare Olimpiadă sosești la sfîntul lăcaș cu sufletul atît de plin de încredere în știința ta. M-aș mira ca vreunul dintre luptători să sosească pentru întrecerile de acolo tot atît de neînfricat și de încrezător în puterile lui cum spui tu că ești în mintea ta[7].

HIPPIAS Nimic mai firesc Socrate, căci de cînd am început să iau parte la întrecerile olimpice n-am întîlnit încă pe nimeni care să mă întreacă în ceea ce știu[8].

b SOCRATE Din cîte spui, frumoasă e, și pentru cetatea Elidei și pentru părinții tăi, faima priceperii tale! Acuma însă[9] ce ai să ne spui despre Ahile și Odiseu? Care dintre ei ți se pare mai presus de celălalt, și în ce privință? Adineaori, cînd era atîta lume înăuntru și tu îți țineai discursul, nu te-am prea putut urmări, și m-am sfiit să-ți pun întrebări atît din pricina mulțimii dinăuntru, cît și de teamă
c să nu-ți stînjenesc demonstrația. Acum însă, fiindcă sîntem mai puțini, iar Eudicos mă îndeamnă să te iscodesc, arată-ne deslușit ce anume spuneai despre cei doi bărbați. Prin ce-i deosebeai?

HIPPIAS Bine, Socrate. N-am nimic împotrivă să-ți spun și mai limpede decît adineaori părerea mea despre ei sau despre oricare alții. Afirm că Homer l-a zugrăvit pe Ahile drept cel mai viteaz dintre bărbații care au venit la Troia, pe Nestor cel mai înțelept, iar pe Odiseu cel mai versatil[10].

SOCRATE Minunat, Hippias! Numai că ai vrea să fii atît de bun să nu rîzi de mine dacă mă vezi înțelegînd greu
d spusele tale și tot punîndu-ți la întrebări? Încearcă, rogu-te, să-mi răspunzi cu blîndețe și răbdare.

HIPPIAS Frumos mi-ar sta, Socrate, dacă tocmai eu, care îi învăț pe alții lucrul acesta și socot că este drept să primesc în schimb bani, n-aș răspunde întrebărilor tale cu răbdare și blîndețe.

SOCRATE Ce vorbe frumoase rostești! Ascultă deci: cînd spuneai că Homer l-a zugrăvit pe Ahile drept cel mai viteaz
e și pe Nestor drept cel mai înțelept, am înțeles ce vrei să spui. Dar cînd ai zis că poetul l-a zugrăvit pe Odiseu drept cel mai versatil, zău că n-am mai înțeles. Spune-mi dar,

poate mă lămuresc mai bine: pe Ahile, Homer îl înfățișează ca pe un om versatil?[11]

HIPPIAS Cîtuși de puțin Socrate, ba, dimpotrivă, ca pe un om dintr-o bucată și cît se poate de sincer[12]. Dovadă că în scena *Rugăminților*[13], cînd îi pune pe cei doi să vorbească unul cu altul, Ahile îi spune lui Odiseu:

*„Îndemînatice Laertiene Ulise, răsad al lui Zeus,* 365 a
*Trebuie de la-nceput să vă spun fără-nconjur, pe față,*
*Tot ce în sine-mi socot și cum între noi o să fie,*
*Doar ca să nu-mi stați pe cap și asurzindu-mă cu miorcăitul.*

*Ca și de-a iadului poartă lehamite mi-e de bărbatul,*
*Carele una vorbește și tăinuie-n sufletu-i alta;* b
*De-ast-apriat vă voi spune ce-mi pare că-i mult mai cu cale*"[14].

În aceste versuri poetul dă la iveală firea fiecăruia: Ahile este sincer și dintr-o bucată, iar Odiseu versatil și mincinos[15]. Într-adevăr, versurile de mai sus el le pune în gura lui Ahile, care îi vorbește astfel lui Odiseu.

SOCRATE În sfîrșit, acuma cred că înțeleg, Hippias, ce anume vrei să spui. S-ar părea că pe omul versatil tu îl numești mincinos.

HIPPIAS Întocmai, Socrate: și chiar așa îl înfățișează c
Homer pe Odiseu în multe locuri și din *Iliada* și din *Odiseea*.

SOCRATE De unde se vede că, pentru Homer, iubitorul de adevăr și mincinosul sînt departe de a fi unul și același.

HIPPIAS Cum altfel, Socrate?

SOCRATE Iar tu ești de aceeași părere, Hippias?

HIPPIAS Întru totul. Ar fi și ciudat să nu fiu.

SOCRATE Dacă-i așa, atunci hai să-l lăsăm deoparte
pe Homer, dat fiind că e cu neputință să-l mai întrebăm d
care îi era gîndul compunînd aceste versuri[16]. Tu însă, de vreme ce văd că îmbrățișezi această cauză și îți însușești gîndul pe care îl pui pe seama lui Homer, răspunde în numele lui Homer și într-al tău deopotrivă.

HIPPIAS Fie. Te rog să mă întrebi, pe scurt, tot ce dorești.

SOCRATE Spune-mi atunci ce înțelegi tu prin mincinoși: oameni care nu sînt în stare de o anumită acțiune, ca bolnavii de pildă, sau, dimpotrivă, capabili de o acțiune anume?

HIPPIAS Ba capabili, negreșit, de tot felul de lucruri și îndeosebi de a-i înșela pe alții.

e SOCRATE Din cîte spui ar urma că acești oameni sînt capabili de anumite acțiuni și totodată versatili. Așa e?

HIPPIAS Da.

SOCRATE Dar sînt ei oare versatili și înșelători datorită prostiei și neroziei sau datorită vicleniei și isteţimii?

HIPPIAS Nici vorbă că datorită vicleniei și isteţimii.

SOCRATE Sînt deci, pe cît se pare, oameni inteligenți.

HIPPIAS Și încă cum, o, Zeus!

SOCRATE Inteligenți fiind, sînt conștienți sau nu de ceea ce fac?

HIPPIAS Sînt foarte conștienți. Și tocmai de aceea sînt niște răufăcători.

SOCRATE Știind ceea ce știu sînt oare ignoranți sau pricepuți?

366 a HIPPIAS Pricepuți de bună seamă, cel puțin în a-i înșela pe alții.

SOCRATE Stai puțin! Să recapitulăm ce-ai spus: susții că cei mincinoși sînt capabili, inteligenți, conștienți și pricepuți la treaba lor de mincinoși?

HIPPIAS Asta susțin.

SOCRATE Și afirmi de asemenea că oamenii sinceri și cei mincinoși alcătuiesc două categorii distincte și întru totul opuse.

HIPPIAS Afirm într-adevăr.

SOCRATE Bine. Așadar, după părerea ta, cei mincinoși se numără printre oamenii capabili și pricepuți.

HIPPIAS Întocmai.

b SOCRATE Iar cînd spui că cei mincinoși sînt capabili și pricepuți, ce crezi: că, dacă vor să mintă într-o anume privință, stă în puterea lor s-o facă sau nu stă în puterea lor?

HIPPIAS Stă fără doar și poate în puterea lor.

SOCRATE Pe scurt, cei mincinoşi sînt cei care au atît priceperea cît şi capacitatea de a minţi.

HIPPIAS Da.

SOCRATE Atunci, un om incapabil să mintă şi ignorant n-ar putea fi un mincinos.

HIPPIAS Aşa este.

SOCRATE Putem spune deci că este capabil de un lucru orice om care face ceea ce vrea atunci cînd vrea. Nu mă gîndesc la împiedecările datorate unei boli sau altor pricini c
asemănătoare, ci la situaţia unui om ca tine de pildă, care eşti capabil să scrii numele meu oricînd vrei. Oare nu pe cel care este într-o astfel de situaţie îl numeşti tu capabil?

HIPPIAS Ba da.

SOCRATE Spune-mi Hippias, nu eşti tu oare un om încercat în calcule şi în ştiinţa calculului?[17]

HIPPIAS Mai mult decît oricine, Socrate.

SOCRATE Atunci, dacă te-ar întreba cineva cît fac de trei ori şapte sute, n-ai fi tu în măsură, dacă-ai vrea, să d
dai mai repede ca oricine răspunsul corect?

HIPPIAS Desigur.

SOCRATE Şi aceasta oare nu fiindcă eşti, în domeniul acesta, cel mai capabil şi mai priceput?

HIPPIAS Ba da.

SOCRATE Dar oare eşti numai cel mai priceput şi cel mai capabil sau eşti deopotrivă şi cel mai bun[18] în această ştiinţă a calculului, în care eşti cel mai capabil şi mai priceput?

HIPPIAS Şi cel mai bun, desigur.

SOCRATE Şi, nu-i aşa, tu ai fi cel mai în măsură să spui adevărul în privinţa lor?

HIPPIAS Aşa cred.

SOCRATE Dar să spui în privinţa lor lucruri neadevărate? e
Hai, răspunde-mi deschis şi frumos cum ai făcut şi pînă acum. Dacă cineva te-ar întreba cît fac de trei ori şapte sute, n-ai putea tu, mai bine ca oricine, dacă asta ţi-ar fi voia, să-i spui un neadevăr şi să stărui neclintit în el? Sau poate ar fi în stare să mintă mai bine decît o faci tu cînd vrei, unul nepriceput într-ale calculului? Nu cumva acestuia, 367 a

vrînd să spună un neadevăr, i s-ar întîmpla să spună nu o dată, din nepricepere, adevărul nedorit de el, pe cînd tu, priceput cum ești, ai putea, dacă ai vrea, să spui neadevărul, stăruind mereu în el?

HIPPIAS Da, ai dreptate, așa este.

SOCRATE Spune-mi acuma: un mincinos poate minți în legătură cu orice altceva numai în legătură cu calculele și cu numerele nu?

HIPPIAS Ba, pe Zeus, și în legătură cu numerele.

b SOCRATE Să admitem deci și acest lucru: că poate exista un om care minte cînd e vorba de calcule și de numere.

HIPPIAS Da.

SOCRATE Cine ar putea fi el? Pentru ca să fie mincinos, nu trebuie oare, cum ai recunoscut adineaori, să fie capabil să mintă? Căci ai spus, dacă îți mai amintești, că niciodată nu poate fi mincinos un om incapabil să mintă.

HIPPIAS Mi-amintesc, așa am spus.

SOCRATE Și n-a reieșit că tu ești cel mai capabil să minți cînd e vorba de calcule?

HIPPIAS Da, a reieșit și acest lucru.

SOCRATE Și în același timp nu ești tu și cel mai capabil
c să spui adevărul cînd e vorba de calcule?

HIPPIAS Desigur.

SOCRATE Așadar același om este capabil și să mintă și să spună adevărul cînd e vorba de calcule; iar omul acesta nu-i altul decît cel care se pricepe să calculeze, socotitorul însuși.

HIPPIAS Da.

SOCRATE Atunci Hippias, cînd e vorba de numere, cine altul e mincinosul dacă nu omul care se pricepe cel mai bine la socotit? Căci capabil este, iar tot el este și cel care spune adevărul.

HIPPIAS Așa se pare.

SOCRATE Iată deci că cel care în cazul acesta minte și cel care spune adevărul pot fi una și aceeași persoană. Iar cel care spune adevărul nu e cu nimic mai bun decît cel
d mincinos. Căci e vorba de unul și același și nu de opuși, cum credeai adineauri.

HIPPIAS Din cele ce spui, așa s-ar părea.

SOCRATE Vrei să mai luăm un exemplu?

HIPPIAS Să luăm dacă vrei.

SOCRATE Nu-i așa că ești priceput și în geometrie?

HIPPIAS Firește.

SOCRATE Ei bine, în geometrie nu se întîmplă la fel? Nu un același om, geometrul adică, este cel mai capabil să mintă și să spună adevărul cînd este vorba de figuri geometrice?

HIPPIAS Ba da.

SOCRATE Și nu el este omul care se pricepe cel mai bine în acest domeniu?

HIPPIAS Ba el. e

SOCRATE Prin urmare, tocmai geometrul bun și iscusit este cel mai capabil să le facă pe amîndouă. Și dacă există vreun om capabil să mintă cînd e vorba de figurile geometrice, acesta nu-i altul decît geometrul cel bun; doar el poate una ca asta. Pe cînd geometrul nepriceput este incapabil să mintă. Și am stabilit deja că n-are cum fi mincinos un om incapabil să mintă.

HIPPIAS Așa e.

SOCRATE Hai să luăm și un al treilea exemplu, pe cel
al astronomului. Știința acestuia ești încredințat că o
cunoști și mai bine decît pe cele dinainte, nu-i așa Hippias? 368 a

HIPPIAS Da.

SOCRATE Or, în astronomie lucrurile nu stau la fel?

HIPPIAS Probabil, Socrate.

SOCRATE Căci și în astronomie, mincinosul nu va fi altul decît astronomul cel bun, de vreme ce tocmai el este cel capabil să mintă. Mincinosul nu poate fi cel incapabil, dat fiind că el este ignorant.

HIPPIAS Așa se pare.

SOCRATE Deci și în astronomie este unul și același cel care spune adevărul și cel care minte?[19]

HIPPIAS Așa s-ar zice.

SOCRATE Atunci, Hippias, ia orice știință îți trece prin
minte și vezi dacă lucrurile nu stau tot așa. Se știe că b
nu este om mai iscusit decît tine într-o sumedenie de
meșteșuguri și eu însumi te-am auzit lăudîndu-te în agora

lîngă mesele zarafilor și înșiruindu-ți nenumăratele iscusințe demne de invidiat. Spuneai că ai venit odată la Olimpia purtînd numai lucruri făcute de mîna ta. Mai întîi inelul — cu el ai început — spuneai că e făcut chiar de tine ca
c unul care știe să cizeleze inele. Tot așa și pecetea. La fel strigilul și sticluța cu ulei[20]. Spuneai apoi că tu însuți ai fost cizmarul sandalelor tale și că tot singur ți-ai țesut himationul și hitonul. Însă ceea ce i-a uimit mai cu seamă pe toți, ca dovadă a unei neîntrecute măiestrii, a fost faptul că pînă și cingătoarea hitonului tău, asemenea celor mai de preț din Persia, tot tu o împletiseși. Dar mai spuneai că ai venit acolo cu poezii, epopei, tragedii, ditirambi
d și multe și felurite cuvîntări în proză. Afirmai că și științele despre care am vorbit adineaori le cunoști mai bine decît oricine; la fel și ritmul, armonia și multe altele pe lîngă acestea, dacă îmi aduc bine aminte[21]. Era să uit însă tocmai mnemotehnica, știința în care te socotești neîntrecut[22]. Poate am mai uitat și altele, dar iată ce vreau să
e spun: Cercetînd și științele pe care le cunoști tu — și sînt destule — și pe cele cunoscute de alții, spune-mi dacă, din cîte am stabilit împreună, mai găsești vreuna în care cel ce spune adevărul să fie altul decît cel care
369 a minte. Nu sînt ei una și aceeași persoană? Ia orice formă a priceperii sau a dibăciei, caută unde vei vrea; nicăieri nu vei găsi vreo deosebire. Căci ea nu există, prietene. Iar dacă există, spune-o!

HIPPIAS Nu găsesc deocamdată vreuna, Socrate.

SOCRATE Și nici nu cred că vei găsi. Iar dacă ce spun eu e adevărat, amintește-ți ce a reieșit din discuția noastră, Hippias.

HIPPIAS Nu prea înțeleg, Socrate, ce vrei să spui.

SOCRATE Pesemne pentru că în momentul acesta nu te folosești de mnemotehnică, spunîndu-ți de bună seamă că aici nu are ce căuta. Hai atunci să-ți amintesc eu. Ai
b spus despre Ahile că este sincer și despre Odiseu că e mincinos și șiret.

HIPPIAS Da.

SOCRATE Or acum îți dai seama că fiecare ne apare și mincinos și sincer, astfel încît dacă Odiseu era mincinos,

el devine și sincer, iar Ahile, dacă era sincer, devine și mincinos: în loc să fie diferiți și opuși, cei doi se aseamănă.

HIPPIAS Mereu ticluiești astfel de argumente, Socrate. Alegînd partea cea mai spinoasă dintr-o argumentație, o cercetezi în detaliu în loc să privești în ansamblu subiectul c pus în discuție[23]. Îți voi demonstra chiar acum dacă vrei, cu o grămadă de dovezi, că Homer l-a înfățișat pe Ahile mai bun decît pe Odiseu și incapabil să mintă, iar pe Odiseu viclean, mințind la tot pasul și inferior lui Ahile. Fă bine și opune-mi argument la argument, arătînd că Odiseu este mai bun, rămînînd să hotărască cei de față care din noi a vorbit mai bine.

SOCRATE Nu tăgăduiesc, Hippias, că ești mai învățat d decît mine; am însă obiceiul să fiu atent la tot ce se spune, mai cu seamă cînd cel ce vorbește îmi pare priceput. Și, pentru că vreau să mă aleg cu ceva din spusele lui, îi pun întrebări, cercetez și compar totul ca să pot înțelege. Dacă vorbitorul îmi pare însă un om de rînd, nici nu-i pun întrebări, nici nu mă interesează ce spune. După purtarea mea îți poți da seama pe cine socotesc eu înțelept. Mă vei vedea atunci revenind asupra celor spuse de el și punînd întrebări cu gîndul că o să învăț și eu ceva. Uite, chiar acum, e în timp ce vorbeai, mă gîndeam la versurile pe care le-ai citat adineaori vrînd să arăți că Ahile îi vorbește lui Odiseu ca unui șarlatan; nu ți se pare însă ciudat, dacă cele spuse de tine sînt adevărate, că Odiseu cel șiret nu apare nicăieri mințind, în timp ce Ahile, potrivit gîndului tău, este ver- 370 a satil, căci minte?

Iată-l începînd prin a spune ce aminteai adineaori:

*„Ca și de-a iadului poartă lehamite mi-e de bărbatul,*
*Carele una vorbește și tăinuie-n sufletu-i alta”*[24].

Puțin mai tîrziu adaugă însă că nu se va lăsa convins nici b de Odiseu, nici de Agamemnon și că nici în ruptul capului nu mai rămîne la Troia, ci:

*„Mîine lui Zeus și zeilor jertfe voi da tuturora*
*Și voi da drumul pe mare-ncărcatelor mele corăbii.*
*Însuți vedea-vei atunci, de vrei și de-ți pasă de asta,*

c *Cum dimineața de tot ale mele corăbii-și-nvoaltă*
*Pînzele pe Helespont, în grabă vîslite de oameni.*
*Dacă prielnic la drum ne-o fi zeul puternic pe mare,*
*Noi în trei zile vom fi în mănoasa-ne țară, în Ftia"*[25].

Dar iată-l și mai înainte, cînd îi spune vorbe grele lui Agamemnon:

*„Plec dar în Ftia, căci mai de folos îmi e-ntorsul acasă*
*Pe legănate corăbii. Nu cred că, lovindu-mă-n cinste,*
d *Lesne tu singur aci grămădi-vei cîștiguri și avere"*[26].

Și deși vorbise astfel, o dată în fața întregii armate, apoi față de prietenii lui, nu-l vedem cîtuși de puțin făcînd pregătiri sau punînd corăbiile pe mare cu gîndul întoarcerii acasă; ci iată-l nesinchisindu-se, de la înălțimea sa, de adevăr. Eu, nedumerit fiind, de la început te-am între-
e bat Hippias, pe care dintre aceștia doi poetul l-a înfățișat mai demn de prețuit; mie mi se pare că sînt deopotrivă și că e greu să spui care dintre ei se pricepe mai bine să mintă sau să spună adevărul; la fel și în alte privințe.

HIPPIAS Asta fiindcă nu judeci cum trebuie, Socrate. Dacă Ahile minte, nu o face cu voia lui; dimpotrivă, primejduirea taberei îl silește să rămînă pentru a da ajutor. Odiseu în schimb minte cu bună știință și premeditat.

SOCRATE Încerci să mă înșeli, dragă Hippias, și îl imiți în privința asta pe Odiseu.

371 a HIPPIAS Ba deloc Socrate. Ce vrei să spui? Încotro bați?

SOCRATE Păi te văd afirmînd sus și tare că Ahile nu minte intenționat, Ahile pe care Homer l-a înfățișat nu numai ca pe un om care spune cînd una cînd alta, ci ca pe un mare panglicar: se crede în așa măsură mai presus de Odiseu în a-i spune minciuni fără ca acela să bage de seamă, încît se încumetă să se contrazică de față cu el și chiar izbutește să-l amăgească. Oricum, nimic din ce-i spune lui Ahile nu vădește că Odiseu l-ar fi prins cu minciuna.

b HIPPIAS La ce te gîndești cînd spui asta Socrate?

SOCRATE La ce? O clipă numai după ce îi spune lui Odiseu că la revărsatul zorilor va pleca cu corăbiile pe

mare, lui Aias îi spune că nu mai pleacă şi îi vorbeşte cu totul altfel.

HIPPIAS Unde?

SOCRATE În versurile în care se spune:

*„Eu la bătaia cea crîncenă nu am de gînd să iau parte*
*Pînă ce Hector, cosind pe ahei și arzîndu-le flota,* c
*Nu va ajunge pe aici la vasele noastre, la corturi.*
*Dar la corabia mea şi la cortul meu aprigul Hector,*
*Cît de năvalnic o fi, pe loc o să stea din bătaie"*[27].

Crezi tu, Hippias, că Ahile, fiu al lui Thetis şi crescut d
de preaînțeleptul Chiron[28], era atît de uituc încît după ce cu puțin înainte își arăta, în cele mai aprige cuvinte, disprețul față de cei care zic cînd una cînd alta, imediat după aceea să-i spună lui Odiseu că va pleca şi lui Aias că va rămîne? Nu crezi că o face anume, gîndindu-se că Odiseu este mai naiv şi că îl poate întrece în viclenie?

HIPPIAS Nu cred, Socrate; între timp el şi-a schimbat, cu bună credință, părerea şi tocmai de aceea îi spune lui e
Aias una și lui Odiseu alta. Odiseu în schimb, și cînd spune adevărul și cînd minte, o face anume.

SOCRATE Atunci s-ar părea că Odiseu e mai bun decît Ahile.

HIPPIAS Ba deloc, Socrate.

SOCRATE De ce? N-am stabilit adineaori că cei care mint în mod voit sînt mai buni decît cei care mint fără voia lor?

HIPPIAS Cum ar putea, Socrate, să fie mai buni cei care comit nedreptăți şi fac rău dinadins decît cei care o fac 372 a
fără voia lor?[29] Eu cred că-i putem ierta mai uşor pe cei care săvîrşesc nedreptăți, mint sau fac vreun alt lucru rău fără să ştie. Nu sînt oare şi legile mult mai aspre față de cei care fac rele și înșeală în mod voit, decît față de ceilalți?

SOCRATE Vezi Hippias? Nu sînt eu îndreptățit cînd stărui să pun întrebări celor înțelepți? Și tare îmi e teamă b
că pe lîngă atîtea cusururi, aceasta este singura mea calitate. Altminteri natura lucrurilor îmi scapă și nu pot să-mi dau seama de ele. Căci iată, cînd se întîmplă să stau de vorbă cu unul dintre voi — şi care grec n-ar recunoaşte că sînteți vestiți pentru știința voastră? — se arată că nu știu

nimic. Doar vezi bine că nu cădem deloc la învoială, ca să
c zic aşa. Şi ce vrei dovadă mai bună de neştiinţă decît să
nu ai aceleaşi păreri cu cei înţelepţi? Am însă o minunată
calitate şi tocmai ea mă salvează: nu-mi este ruşine să
învăţ, ci, întrebînd, caut să aflu cît mai mult. Iar celui
care îmi răspunde îi port mereu recunoştinţă şi nu ştiu
să fi rămas cuiva dator în privinţa aceasta. Nu am ascuns
niciodată cît datoram altora din tot ce ştiu şi nu am dat
drept o descoperire proprie ce m-au învăţat ei. Dimpotrivă,
pe cel care mi-a trecut ştiinţa lui îl laud ca pe un înţelept şi
arăt ce am învăţat de la el. Numai că acum nu mă pot
d împăca cu ceea ce spui, ba părerile noastre diferă chiar
foarte mult. Fireşte că lucrurile stau aşa, pentru că eu
sînt cum sînt; nu are rost să intru iar în amănunte. Căci
mie, Hippias, mi se pare că este tocmai pe dos decît spui
tu, că cei care în mod voit îi vatămă pe oameni, le fac
rău, îi mint, înşeală şi săvîrşesc greşeli, sînt mai buni decît
cei care fac toate astea fără voia lor. Alteori însă gîndesc
şi eu ca tine; şi dacă şovăi într-una, pricina nu-i alta decît
ignoranţa mea. Deocamdată, cuprins parcă de o boală a
e minţii, îmi pare că cei care săvîrşesc greşeli în mod voit
sînt mai buni decît ceilalţi. Pun această stare de spirit
pe seama celor gîndite mai înainte: reieşea din vorbele
noastre că cei care fac răul fără să vrea sînt inferiori celor
care îl fac cu bună ştiinţă. Fii bun, rogu-te, şi nu pregeta
să-mi vindeci sufletul. Căci vei face un lucru mult mai
373 a bun lecuind neştiinţa decît o boală a trupului. Dar dacă
ai de gînd să ţii o lungă cuvîntare, îţi spun din capul locului că, fiindu-mi greu să te urmăresc, n-ai să mă poţi lecui[30];
în schimb, îmi vei face un bine mai mare răspunzîndu-mi
aşa cum mi-ai răspuns şi adineaori; şi cred că la rîndu-ţi
nu vei rămîne nici tu în pagubă. Iar pe tine, fiu al lui
Apemantos, de vreme ce tu m-ai îndemnat să stau de
vorbă cu Hippias, am să te rog să-mi vii în ajutor: în cazul
în care nu mai vrea să-mi răspundă, înduplecă-l tu.

EUDICOS Nu cred, Socrate, că va fi nevoie să-l rugăm
b pe Hippias. Asta nu s-ar potrivi cu ce a spus mai înainte,
anume că nu se fereşte de întrebările nimănui. Nu-i aşa
Hippias? Nu asta ai spus?

HIPPIAS Sigur. Numai că vezi, Eudicos, Socrate ne pune mereu bețe în roate, ca și cînd ar fi pus pe rele.

SOCRATE Doar nu crezi, bunule Hippias, că o fac dinadins, căci atunci, potrivit gîndului tău, aș fi un om învățat și priceput; crede-mă că, dacă se întîmplă, e fără voia mea, așa că fii, rogu-te, îngăduitor. Căci spui că cel care face rău fără voia lui are dreptul la îngăduință.

EUDICOS N-ai de ales, Hippias; de dragul nostru și al c
celor ce le-ai spus mai înainte, răspunde la întrebările lui Socrate.

HIPPIAS Fiindcă mă rogi, îți voi răspunde. Întreabă-mă dar ce vrei.

SOCRATE Aș dori tare mult, Hippias, să cercetăm mai amănunțit problema aceasta: sînt mai buni cei care fac rău în mod voit sau cei care fac rău fără voia lor? Cred că cel mai nimerit ar fi să procedăm astfel; răspunde-mi: recunoști că există alergători buni?

HIPPIAS Firește.

SOCRATE Dar slabi? d

HIPPIAS Da.

SOCRATE Iar bun spunem că e cel care aleargă bine și slab cel care aleargă prost?

HIPPIAS Întocmai.

SOCRATE Așadar, cel care nu aleargă repede, aleargă prost, iar cel care aleargă repede, bine?

HIPPIAS Întocmai.

SOCRATE Prin urmare, într-o cursă, și în general cînd e vorba de alergare, iuțeala este un lucru bun iar încetineala unul rău?

HIPPIAS Mai încape îndoială?

SOCRATE Și care este un alergător mai bun, cel care aleargă încet în mod voit sau cel care aleargă astfel fără voia sa?

HIPPIAS Cel care aleargă astfel în mod voit.

SOCRATE Oare a alerga nu înseamnă a săvîrși ceva?

HIPPIAS A săvîrși, firește.

SOCRATE Iar dacă înseamnă a săvîrși nu este vorba de o strădanie anume?[31]

HIPPIAS Ba da. e

SOCRATE Deci, în materie de curse, cel care aleargă prost face o treabă proastă şi deloc lăudabilă, nu-i aşa?

HIPPIAS Proastă, cum altfel?

SOCRATE Iar prost aleargă cel care aleargă încet, nu?

HIPPIAS Da.

SOCRATE Prin urmare alergătorul bun face în mod voit o treabă proastă care-l dezonorează, pe cînd cel slab o face fără voia lui?

HIPPIAS Aşa se pare.

SOCRATE Într-o cursă deci, cel care aleargă prost fără voia lui este un alergător mai slab decît cel care o face în mod intenţionat?

HIPPIAS Într-o cursă, da.

374 a SOCRATE Dar într-o întrecere la luptă, care dintre luptători este mai bun? Cel care se lasă învins de bună voie sau cel care este învins fără voia sa?

HIPPIAS Sigur că cel care se lasă învins de bună voie.

SOCRATE Şi ce este mai rău şi mai ruşinos? Să te laşi învins sau să fii învins?

HIPPIAS Să fii învins.

SOCRATE Deci într-o luptă, cel care luptă prost dinadins este mai bun decît cel care luptă astfel fără să vrea?

HIPPIAS Aşa se pare.

SOCRATE Dar nu se întîmplă la fel şi în orice altă formă de activitate în care ne slujim de corp? Oare nu cel care este mai viguros poate face lucrurile deopotrivă cu sîrg şi fără vlagă, şi dîndu-se de ruşine şi meritînd toate laudele?
b Aşa încît dacă face prost o treabă, nu o face cel viguros cu bună ştiinţă, iar celălalt fără voia lui?

HIPPIAS Se pare că atunci cînd e vorba de puterea trupului aşa se întîmplă.

SOCRATE Dar ce zici de o ţinută frumoasă? Nu cel care are un corp armonios poate să ia după voie o ţinută urîtă şi lipsită de graţie, iar cel cu un corp mai urît, să o aibă fără să vrea? Sau ţi se pare că-i altfel?

HIPPIAS Aşa cred şi eu.

SOCRATE Deci ţinuta urîtă, dacă este voită, este urma-
c rea unei calităţi a trupului, în schimb, avînd-o fără să vrei, este urmarea unui defect.

HIPPIAS Așa s-ar părea.

SOCRATE Dar despre voce ce zici? Care crezi că e mai bună, cea care cîntă dinadins fals sau cea care cîntă fals fără voia ei?

HIPPIAS Cea care cîntă fals dinadins.

SOCRATE Iar cea care cîntă fals fără voia ei este lipsită de calitate?

HIPPIAS Da.

SOCRATE Dar cînd e vorba de trup, ce ți-ar plăcea să ai: calități sau defecte?

HIPPIAS Calități.

SOCRATE Ți-ar plăcea să șchiopătezi în mod voit sau fără voia ta?

HIPPIAS În mod voit.

SOCRATE Și a fi șchiop nu este un defect și nu presupune o lipsă de grație? d

HIPPIAS Ba da.

SOCRATE Dar vederea slabă nu este un defect al ochilor?

HIPPIAS Ba este.

SOCRATE Și ce fel de ochi ai prefera să ai? Unii care văd prost de bună voie sau unii cu care vezi astfel fără voia ta?

HIPPIAS Pe primii, desigur.

SOCRATE Crezi, așadar, că e mai bine ca aceste organe să funcționeze prost în mod voit, decît fără voia lor?

HIPPIAS Fără doar și poate.

SOCRATE Dar tot astfel și pentru urechi, nas, gură și pentru toate celelalte organe de simț: pe cele care funcționează prost fără voia lor n-ai vrea să le ai, căci sînt proaste; e
în schimb le dorești pe cele care funcționează prost în mod intenționat, căci sînt bune.

HIPPIAS Desigur.

SOCRATE Dar în privința uneltelor? Care sînt de preferat? Cele cu care lucrezi prost în mod intenționat sau fără voia ta? Care cîrmă e mai bună, cea cu care cîrmaciul conduce prost fără voia lui sau în mod voit?

HIPPIAS Cea din urmă.

SOCRATE La fel se întîmplă însă și cu arcul, lira, flautul și cu toate celelalte.

HIPPIAS Într-adevăr.

375 a SOCRATE Mai departe. Care e mai bun: un cal astfel înzestrat de natură încît, dacă vrei, poți să-l călărești prost, sau cel pe care îl călărești prost fără să vrei?

HIPPIAS Cel pe care îl călăreşti prost fiindcă vrei.

SOCRATE Deci acesta e mai bun?

HIPPIAS Da.

SOCRATE Prin urmare cu un cal bine înzestrat de natură se pot săvîrşi voit prost toate cîte stau în puterea unui cal, pe cînd cu un cal prost acestea se execută prost în mod neintenționat?

HIPPIAS Cît se poate de adevărat.

SOCRATE La fel se întîmplă şi cu cîinele şi cu toate celelalte animale?

HIPPIAS Da.

SOCRATE Să mergem însă şi mai departe. Cum e bine să fie înzestrat arcaşul? Astfel încît să poată greşi ținta în mod voit sau fără voia sa?

b HIPPIAS În mod voit.

SOCRATE Prin urmare aceasta este înzestrarea mai potrivită pentru un arcaș?

HIPPIAS Da.

SOCRATE Iar cel înzestrat astfel încît, greșind, o face neintenționat este inferior celui care greșește intenționat?

HIPPIAS În privința tragerii cu arcul, da.

SOCRATE Dar în medicină? Cel înzestrat astfel încît vatămă trupul în mod voit nu e mai bun decît cel care îl vatămă fără să vrea?

HIPPIAS Ba da.

SOCRATE Deci, în această meserie o astfel de înzestrare e superioară celeilalte?

HIPPIAS Superioară, fireşte.

SOCRATE Dar cînd e vorba de arta cîntului din cithară, din flaut sau de toate celelalte meşteşuguri sau științe nu este mai de preț cel dăruit astfel încît să săvîrşească
c lucrurile prost şi să greşească în mod voit, decît cel care o face fără voie?

HIPPIAS Se pare că da.

SOCRATE Și, desigur, am prefera ca sufletele sclavilor noștri să fie astfel înzestrate încît ei să greșească și să facă rele cu bună știință; căci sufletele acestea sînt mai bune decît cele care fac răul fără voia lor.

HIPPIAS Desigur.

SOCRATE Dacă ne gîndim acum la sufletul nostru, n-am vrea ca el să fie cît mai bun cu putință?

HIPPIAS Ba da.

SOCRATE Or, mai bun va fi sufletul care face rău și d
greșește în mod voit și nu cel care o face fără voia sa.

HIPPIAS Dar bine Socrate, ar fi cumplit dacă cei care comit nedreptăți în mod voit ar fi mai buni decît cei care le comit fără voia lor!

SOCRATE Și totuși, din discuția noastră asta pare să decurgă.

HIPPIAS Nu și pentru mine.

SOCRATE Credeam că și ție lucrurile îți apar la fel. Mai răspunde-mi însă la o întrebare: dreptatea e o putință sau o știință? Sau și una și alta? Nu e necesar ca dreptatea să fie unul din aceste două lucruri?

HIPPIAS Ba da.

SOCRATE Prin urmare, dacă dreptatea este o putință a sufletului, sufletul capabil să săvîrșească mai multe
este în același timp mai drept? Doar am stabilit, prietene, e
că un astfel de suflet este mai bun.

HIPPIAS Așa-i.

SOCRATE Dar dacă dreptatea ar fi o știință a sufletului? Sufletul mai învățat nu este totodată mai drept, iar cel mai neînvățat, mai nedrept?

HIPPIAS Da.

SOCRATE Dar dacă dreptatea ar fi și una și alta? Nu este mai drept sufletul care le are pe amîndouă, adică și știință și putință, iar cel neinstruit mai nedrept?

HIPPIAS Așa s-ar părea.

SOCRATE Urmează că sufletul mai capabil și mai învățat, fiind mai bun, este în stare, mai mult decît celălalt, să
facă, în orice acțiune, lucruri și rele și bune? 376 a

HIPPIAS Da.

SOCRATE Iar cînd săvîrşeşte fapte deloc lăudabile o face conştient, tocmai pentru că poate şi ştie; binele şi răul, la rîndul lor, ţin de dreptate, fie amîndouă, fie luate în parte.

HIPPIAS Se pare că da.

SOCRATE Iar a săvîrşi nedreptăţi înseamnă a săvîrşi lucruri rele, şi dimpotrivă, bune cînd nu le săvîrşeşti.

HIPPIAS Da.

SOCRATE Prin urmare, cînd un suflet mai capabil şi mai bun va comite nedreptăţi o va face dinadins, pe cînd unul rău o va face fără voia lui?

HIPPIAS Aşa se pare.

b SOCRATE Iar un om e bun cînd are un suflet bun, şi rău cînd are un suflet rău?

HIPPIAS Da.

SOCRATE Înseamnă că e în firea omului bun să săvîrşească nedreptăţi în mod voit, iar a celui rău, fără voia sa, din moment ce omul bun are un suflet bun.

HIPPIAS Are, desigur.

SOCRATE Atunci Hippias, cel care greşeşte şi face lucruri ruşinoase şi nedrepte în mod voit, dacă există un astfel de om[32], nu poate fi altul decît omul cel bun.

HIPPIAS Nu pot fi de acord cu tine, Socrate.

c SOCRATE Nici eu, Hippias. Dar aşa reiese cu necesitate din discuţia noastră. Cum ţi-am mai spus, nu sînt în stare să-mi fac o părere statornică: cînd gîndesc una, cînd gîndesc alta. De mirare nu e însă că eu sau un alt om de rînd nu ne putem hotărî. Dar că aveţi păreri schimbătoare voi, cei atotştiutori, este într-adevăr cumplit: înseamnă că nici voi nu ne puteţi tămădui, punînd un capăt rătăcirii noastre.

# NOTE

**Despre titlul și subtitlul dialogului.** În privința *titlului*, vezi dialogul secvent, *Hippias Maior*, *Note*, paragraful *Despre titlul și subtitlul dialogului.*

În privința subtitlului, „Despre minciună" (περὶ τοῦ ψεύδους), adăugat ca și în cazul celorlalte dialoguri de gramaticii tîrzii, sînt necesare cîteva precizări. Termenul grec este el însuși amfibologic, oscilînd semantic între sfera eticului și a gnoseologicului: deci „a înșela" dar și „a se înșela", „minciună" dar și „eroare". Un echivalent modern al termenului grec care să dea socoteală de ambiguitatea amintită nu există. Este profitabil în această situație un discurs explicativ.

Dat fiind că *a se înșela* provine din ignoranță în timp ce *a înșela* din știință, iar pe de altă parte *a înșela* implică dublarea momentului gnoseologic cu unul etic, să precizăm cadrul teoretic general în care se înscriu relațiile dintre acești parametrii.

Discuția comportă mai întîi un plan strict *gnoseologic*, implicînd două situații: 1. adecvația intelectului la lucruri, care este *știința* (pozitivul cunoașterii); 2. inadecvația intelectului la lucruri, care este *ignoranța* (eroarea = negativul cunoașterii).

Planul gnoseologic, trecut prin *opțional* și *volitiv*, deschide către unul *etic* după cum urmează: 1. situația neidentității între adecvarea conștiinței la lucruri și adecvarea conștiinței la imperativul moral: *a promova* eroarea în condițiile deținerii adevărului; conștiința știutoare enunță falsul (minciuna) — negativul etic; 2. situația identității între adecvarea conștiinței la lucruri și adecvarea conștiinței la imperativul moral: *a promova* adevărul în condițiile deținerii adevărului; conștiința știutoare enunță adevărul (imperativul moral) — pozitivul etic.

Așadar: enunțurile adevărate nu pot proveni decît din știință; cele neadevărate pot proveni atît din ignoranță (eroarea), cît și din știința voit mistificatoare (minciuna, înșelătoria), adică dintr-un pozitiv gnoseologic care duce, printr-un act opțional, la negativul etic.

Toate situațiile de mai sus sînt implicate în dialog, accentul special căzînd pe raportul dintre pozitivul gnoseologic și voita enunțare sau

neenunțare a adevărului. În cadrul teoretic general enunțat nu am inclus două situații pe care dialogul nu le ia în discuție, și anume:

a) știința care duce în mod involuntar la eroare;

b) ignoranța care poate duce în mod involuntar la adevăr (vezi totuși 367 a — εἰ τύχοι).

În amîndouă aceste situații, factorul de mijlocire nu este voința, opțiunea (singurele calificabile etic), ci întîmplarea, care este etic-neutră.

Dar calificarea περὶ ψεύδους mai poate trimite la ideea manevrării minciunii și sofismului de către însuși autorul dialogului. Dacă avem în vedere și această posibilitate, se dezvăluie un cîmp nou al raportului dintre gnoseologic și etic: zdruncinarea prin sofism (= eroare voită) a științei necritice, naive, are funcția de a trimite de la certitudini facile la o nedumerire rodnică, și cu aceasta ne aflăm dintr-o dată în miezul platonismului timpuriu. Iată de ce tocmai un dialog *despre minciună* ne propune minciuna ca o propedeutică a adevărului. Dar atunci dialogul este gîndit ca farsă, și autorul se desolidarizează în final de rezultatul obținut prin intermediul unei suite de sofisme, lăsînd a înțelege că totul a fost o joacă a spiritului și o lecție menită să clintească încrederea de sine a atotștiutorului Hippias (vezi mai jos și nota 32).

**Despre autenticitatea dialogului.** „Fără atestarea expresă a lui Aristotel, pesemne că puțini critici ar fi considerat dialogul *Hippias Minor* ca o scriere platoniciană", observă FRIEDLÄNDER în finalul comentariului său la dialog (1964, II, 134). Însă chiar în aceste condiții, nu au lipsit critici care să-i conteste autenticitatea; astfel Schleiermacher și Ast în secolul trecut (cf. LEISEGANG, 1950, $XX_2$, 2379) și, mai aproape de noi, A. K. Rogers (*The Socratic Problem*, New Haven, 1933; *apud* FRIEDLÄNDER, 1964, II, 308). Critica filologică regretă poate în secret existența mărturiei aristotelice care i-a răpit, oricum, prilejul angajării unei dispute de proporții și voluptatea aneantizării adevăratului obiect într-o plicticoasă dezbatere alexandrină. Dovadă că absența, cu totul accidentală, a unei mențiuni de acest tip a provocat una dintre cele mai oțioase discuții înregistrate de literatura strînsă în jurul lui Platon (cf. *Hippias Maior*, *Note*, paragraful *Despre autenticitatea dialogului*).

Din fericire, deci, această mărturie există și ea poate fi citită în cartea a V-a (Δ) a *Metafizicii*, 1025 a 2—13, la sfîrșitul discursului în care Aristotel face inventarul speciilor falsului. (Vezi mai jos p. 43, Texte aristotelice privitoare la *Hippias Minor*).

Referirea expresă a lui Aristotel la micul *Hippias* este discutată de Alexandru din Afrodisia în comentariul său la cărțile *Metafizicii*.

**Despre perioada compunerii dialogului.** Th. Gomperz (*Griechische Denker*, II², 236) vede în *Hp. Mi.* „primul dialog compus de Platon". „Să spunem mai degrabă unul dintre cele mai timpurii, pentru că *Hipparchos* ar putea fi tot atît de timpuriu, dacă nu mai timpuriu chiar", precizează FRIEDLÄNDER (1964, II, 134). Iar WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (1920, I, 137) vorbește de o perioadă anterioară anului 399, dat fiind că nici unui socratic, cu atît mai puțin lui Platon, nu i-ar fi venit ideea ca, imediat după moartea lui Socrate, să scrie un dialog în care acesta se joacă pe muchie de cuțit cu problemele binelui și dreptății. Un dialog de primă tinerețe, deci. Să nu-l minimalizăm însă, așa cum s-au grăbit să facă parte din comentatori (cf. Maurice Croiset, în *Nota* la *Hp. Mi.* din volumul I al ediției „Les Belles Lettres"), care au văzut în dialog doar o acumulare de paradoxuri și expresia unei temerități juvenile. Dialogul acesta i-a deschis lui Aristotel cîmpul unei probleme, și fără el poate că un capitol din *Etica nicomahică* ar fi rămas nescris. Din temeritate și din jocul inocent al unui dialog de tinerețe s-a născut o întrebare: poate omul să se joace cu abilitățile morale așa cum poate face, greșind de bună voie, cu cele de rînd? Nici un țintaș adevărat nu se va descalifica cînd va greși cu bună știință ținta. Dar nu te poți juca la fel, greșind, cînd ținta de atins e omul însuși, deci virtutea, adevărul și frumosul. Aristotel o spune fără echivocuri într-un tratat; dar să nu uităm că mai întîi a fost nevoie de paradoxul unui dialog de tinerețe al lui Platon.

**Analitica dialogului.** Încă dintru început, dialogul platonician, ca formă de artă și ca procesiune către o teoreză oarecare, dezvăluie și învăluie cu vizibilă deliberare și cu vizibil control, se articulează totodată net și difuz după un anumit ceremonial logic, psihologic și adesea ludic. Orice lectură neatentă sau neprevenită poate duce la impresia de pierdere printre vorbe, de redundanță, de stagnare cînd circulară, cînd labirintică. Este datoria comentatorului, mai mult decît a interpretului, de a-i oferi cititorului un ghid de lectură (analitic și critic), supraordonat lămuririlor de detaliu, dar trimițînd la ele și integrîndu-le recursiv.

1 *Scenariul angajării dezbaterii (363 a—364 b 3).*

**Pentru** această secțiune a dialogului vezi mai jos și nota 3. Aici apare un enunț al lui Apemantos care constituie pretextul și preludiul

dezbaterii teoretice, și o conține *in nuce:* că *Iliada* ar fi superioară *Odiseei* în măsura în care Ahile îi este superior lui Odiseu.

2 *Teza lui Hippias degajată din tipologia eroilor homerici (364 b 4—365 d 5).* Astfel discuția se angajează pe terenul unei materii literare (homerice), furnizînd pe parcurs un set de concepte preliminare: Hippias precizează că îl consideră pe Ahile drept cel mai viteaz (ἄριστος), pe Nestor cel mai înțelept (σοφώτατος) și pe Odiseu cel mai versatil (πολυτροπώτατος). Socrate nu înțelege în ce fel se juxtapune versatilitatea, celorlalte două însușiri eminente și află că, în concepția lui Hippias, versatil (πολύτροπος) este însușirea celui care nu este sincer (ἀληθής) și dintr-o bucată (ἁπλοῦς), ci, dimpotrivă, mincinos (ψευδής); de unde, renunțînd la rest, Socrate reține consecința provizorie că pentru Homer, în interpretarea lui Hippias, iubitorul de adevăr și mincinosul nu sînt nicidecum unul și același.

3 *Angajarea dezbaterii pe un teren pur teoretic (365 d 6—366 c 5)* La cererea lui Socrate, discuția se degajează de ilustrările epice și trece la dezbaterea teoretică propriu-zisă, în două etape:

a. *(365 d 6—366 a 8).* Prin întrebări și răspunsuri, Socrate obține de la Hippias *o definiție a mincinosului,* conform căreia acesta (ὁ ψευδής), departe de a avea notele negative ale unui deficitar sau infirm în planul capacității generice de a realiza ceva, departe de a fi naiv, prost și ignorant, este capabil de o realizare, viclean, isteț, inteligent, abil, informat și conștient, cu precizarea constantă, care provine mai ales de la Hippias, că toate aceste calități se exercită în sfera specifică a mistificării (ψευδεῖς, ἀπατεῶνες, πολύτροποι). Constatînd că Hippias admite pozitivitatea mincinosului *ca mincinos,* Socrate îi cere lui Hippias să reafirme teza că „oamenii sinceri și cei mincinoși alcătuiesc două categorii distincte și întru totul opuse".

b. *(366 a 9—366 c 5).* Această a doua etapă a discuției intrinsece, reluînd și rezumînd ideea pozitivității mincinoșilor (ca δυνατοί, σοφοί) o adaugă pe aceea că ei își pot exercita capacitățile atunci și ori de cîte ori *vor;* se elimină totodată incapabilii (ἀδύνατοι) și ignoranții (ἀμαθεῖς) din sfera mincinoșilor posibili, rămînînd cîștigată teza că nu ești mincinos dintr-un fel de tară, boală sau deficit a capacităților volitiv-cognitive, ci că mincinosul este un personaj considerat de Socrate pozitiv, într-o sferă pe care Hippias o pune explicit sub semnul negativului.

[4 *Refutația tezei lui Hippias și primul rezultat al dezbaterii (366 c 6—369 a 3).* Discuția intră într-o nouă etapă, marcată prin reîntoarcerea

pe parcurs la o nouă paradigmă ilustrativă care nu mai este de data aceasta vreun personaj homeric, ci Hippias însuşi care prin polimatia sa putea ilustra că omul competent să spună adevărul este unul şi acelaşi cu cel care poate rosti, cu competenţă, minciuna. Socrate urmăreşte să dovedească, supunînd întîi analizei trei dintre competenţele interlocutorului său (aritmetică, geometrie, astronomie), următoarea teză: în orice sferă de activitate care comportă o competenţă specifică, cel mai competent (ὁ σοφώτατος) este cel mai capabil (ὁ δυνατώτατος) să spună deliberat atît adevărul cît şi neadevărul, adică să mintă cu competenţă şi consecvenţă, spre deosebire de ignorant (ὁ ἀμαθής) care, vrînd eventual să mintă, poate cădea din întîmplare peste adevăruri pe care nu intenţionase să le rostească. Rezultă că incompetentul într-o ştiinţă nu poate fi, cu competenţă şi consecvenţă, mincinos în acea ştiinţă, chiar dacă ar vrea.

Socrate califică deci pe competent, *într-un sens de valorizare generică* (deci etic-neutră) drept bun (ἀγαθός) sau cel mai bun (ἄριστος) şi totodată afirmă, acum pentru întîia oară (cf. sfîrşitul secţiunilor 2 şi 3 a), (a) că numai competentul, deci *unul şi acelaşi om*, este capabil să enunţe, după voie, şi adevărul şi neadevărul; şi (b) că nu e vorba de două persoane, dintre care veridicul ar fi mai bun şi mincinosul mai rău. Generalizînd acest rezultat la toate abilităţile cognitive sau artizanale (ale lui Hippias), Socrate afirmă în încheiere că nu se va găsi ştiinţă sau „tehnică" „în care cel ce spune adevărul să fie altul decît cel care minte".

5 *Al doilea răspuns al lui Hippias şi cea de-a doua refutaţie socratică (369 a 4—372 a 3).* Interludiu în care Socrate, glumind ironic cu Hippias şi măgulindu-l, trece peste perplexităţile acestuia şi obiecţiile lui de procedură şi, întemeindu-se pe postulatele precedente, readuce discuţia la paradigmele homerice iniţiale, dar cu scopul precis de a-şi duce mai departe gîndul lui paradoxal: Ahile nu e cel sincer (ἀληθής) şi Odiseu cel mincinos şi versatil (ψευδής καὶ πολύτροπος), ci fiecare dintre ei este simultan sincer şi mincinos; cei doi nu sînt diferiţi şi opuşi (διάφοροι, ἐνάντιοι), ci asemănători (ὅμοιοι). Urmează o dispută pe texte, Socrate încercînd să dovedească prin ilustrări epice că Ahile minte şi Odiseu spune adevărul, că primul nu e mai bun decît al doilea. Hippias obiectează, căzînd în cursă, că Ahile nu minte, ci se dezminte silit de schimbarea unei situaţii, deci o face fără voie (ἄκων), nu voit (ἑκών), cum procedează Odiseu. De unde Socrate, întemeiat pe ce obţinuse pînă aici de la Hippias, conchide că Odiseu este mai bun (ἀμείνων) decît Ahile, ceea ce Hippias refuză să accepte. Totodată el nu mai

admite nici ceea ce păruse cîștigat — și apare acum în formularea extremă: „cei care mint în mod voit sînt mai buni decît cei care mint fără voia lor". În ciuda demonstrației anterioare, Hippias nu poate admite nici că Odiseu este mai bun decît Ahile, nici, *trecînd pentru întîia oară explicit discuția în plan etico-juridic*, că ar fi „mai buni cei care comit nedreptăți și fac rău dinadins decît cei care o fac fără voia lor". Impas.

6 *Al doilea rezultat al discuției (372 a 4—373 c 4).* Impas care este într-un fel și al lui Socrate. Căci iată-l contemplînd la rîndu-i rezultatul de pînă acum al discuției: „cei care fac răul fără să vrea sînt inferiori celor care îl fac cu bună știință". Și văzîndu-se obligat să admită aserțiunea, el se simte „cuprins parcă de o boală a minții". Se iese din stadiul acesta după o lungă desfășurare de eironică umilință socratică (372 a 4—373 a 9) prin mijlocirea împăciuitoare a lui Eudicos (373 a 10—c 4).

7 *Generalizarea celui de-al doilea rezultat al discuției (373 c 5—375 c 9).* Pentru a dovedi pe altă cale, mai amănunțit și mai temeinic, afirmația paradoxală care dusese la impas (superioritatea celor care fac rău în mod deliberat), Socrate, după un preambul în care se postulează că bun este cel care face bine ceva, iar rău cel care face rău ceva (face, îndeplinește, performează, execută etc.), recurge la analiza unei serii de exemple privind diverse capacități (δυνάμεις) grupabile, după natura organului care le exercită, în *fizice* (κατὰ τὸ σῶμα) și *psihice* (κατὰ τὴν ψυχήν). Acest șir de demonstrații ilustrative duce la concluzia dorită de Socrate: cel bun la ceva (fie el instrument neînsuflețit, animal „instrumental" sau suflet de sclav), cel care performează în mod voit defectuos o acțiune este mai bun decît cel inapt, pentru că cel dintîi poate, dacă vrea, s-o execute *și* bine. Se reface aici, cu alt material exemplificativ și cu altă terminologie, demonstrația pozitivității mincinosului, singurul competent să mintă fiind cel competent să spună, dacă vrea, *și* adevărul (secțiunea a 3-a). Și aici, ca și acolo, pozitivi sînt agenții (sau instrumentele) cu dubla competență a pozitivului și a negativului. Toți ceilalți sînt incapabili (ἀδύνατοι, ἀσθενεῖς) și ignoranți (ἀμαθεῖς), deci afectați de o infirmitate, o carență, un deficit, care, oricît ar vrea ei, îi face incapabili de acțiuni pozitive, și ale căror acțiuni negative nu au meritul unei alegeri competente și deliberate, ci netrebnicia neputinței. Față de punctul de pornire al lui Hippias: versatil = mincinos (în sens depreciativ), ne aflăm acum în fața reabi-

litării tuturor celor care sînt dotați tocmai cu *polytropia* (în esență o *dytropie*) de a se mișca liber în sfera dublei lor capacități.

8 *Generalizarea celui de-al doilea rezultat al discuției prin includerea regiunii „sufletului uman" (375 c 9—376 c).* Dar impasul în care se intrase la sfîrșitul secțiunii 5 (unde nu întîmplător se accede în treacăt la nivelul etic al problemei) se agravează în această ultimă parte a dialogului, unde tot ce se stabilise pînă acum se proiectează brutal și explicit asupra valorilor etice și a ierarhiei care le este specifică. Se intră într-o sferă în care e vorba de „sufletul nostru", de săvîrșirea binelui și răului etic (δικαιοσύνη, ἀδικία), de cine este cu adevărat bun (ἀγαθός) în acest plan. Socrate și Hippias convin că toți dorim ca sufletul nostru să fie cît mai bun cu putință (ὡς βελτίστη); or, din cele de mai sus rezultă că sufletul cel mai bun „va fi sufletul care face rău și greșește în mod voit și nu cel care o face fără voia sa", ceea ce lui Hippias i se pare „cumplit" (δεινόν). Socrate mai încearcă o cale (interesantă pentru istoria postplatonică a problemei; vezi mai jos textele aristotelice), aceea de a demonstra că la aceeași concluzie se ajunge dacă socotim că „dreptatea" (adică binele etic) este fie o capacitate, fie o știință, fie amîndouă (apare aici la Socrate nevoia de a reuni două serii demonstrative prezente în dialog: cea strict cognitivă și cea generic aptitudinală). Într-adevăr, în ambele cazuri un plus de capacitate sau de știință (sau de amîndouă) îl face pe om *mai drept* (adică etic mai bun), ceea ce duce din nou la superioritatea celui care putînd și vrînd să săvîrșească binele, poate, dacă vrea, să săvîrșească răul în orice privință (περὶ πᾶσαν ἐργασίαν). Dacă „mai capabil" înseamnă „mai bun", atunci „cînd un suflet capabil și mai bun va comite nedreptăți o va face dinadins, pe cînd omul rău o va face fără voia lui". Mai mult, de vreme ce „un om e bun cînd are un suflet bun și rău cînd are un suflet rău", rezultă, de data aceasta în planul absolut al tipologiei etice, ca „cel care greșește și face lucruri rușinoase și nedrepte în mod voit... nu poate fi altul decît omul cel bun". Hippias nu poate cădea de acord. Și nici Socrate. Întîi prin rezerva: „dacă există un astfel de om"; al doilea prin perplexitatea de a fi ajuns „cu necesitate" la o concluzie pe care în fond „șovăie" să o accepte, dar de care cei „atotștiutori", ca Hippias, nu s-au priceput să-l „tămăduiască".

**Considerații critice: închiderile și deschiderile dialogului.**

Poate fi Socrate tămăduit? O procedare posibilă este aceea de a dovedi că *nimic nu duce „cu necesitate" la paradox*, adică de a revela erorile

sale de raționament. Alta ar fi aceea de a-i valida raționamentul, dar de a da concluziei un sens mai acceptabil, chiar dacă mai limitat. În sfîrșit, dialogul poate fi considerat și ca o farsă logică cu scopuri educative, ca opera unui „mincinos" superior al cărui țel ar fi fost să demonstreze *per absurdum* inanitatea propriei sale teze, deschizînd calea spre intuirea unui adevăr superior evidențelor bunului-simț consacrat de tradiție, și deschizînd prin paradox ceea ce paradoxul închide.

Oricum ar fi, un dialog în care adversarul pare să aibă mereu dreptate, dar nu se poate bine apăra de sofismele flagrante ale lui Socrate, un dialog în care falsul pare să ducă la adevăr și adevărul la fals este vrednic de un demers critic care să elimine sofismele (voite sau nu) și să degaje intenția mai adîncă a protagonistului. Cine are curajul de a proceda la o catarsă a adevărului prin fals merită să fie reabilitat (cu restricțiile cuvenite și poate dorite de el însuși) cu metoda inversă. Cu atît mai mult cu cît dialogul pare să intre în conflict cu o teză fundamentală a platonismului, aceea că *cel care cunoaște adevărul și binele nu poate săvîrși răul* (fie el logic, praxiologic sau etic) — cf. Xen., *Memorab.*, 4, 6, 11—20.

**Sofisme și incompletitudini.** Important este aici nu de a reface analitic și narativ demersul dialectic al dialogului din unghiul de vedere al sofismelor sau falselor extrapolări, ci de a arăta sintetic tezele fundamentale care duc în chip ilegitim a paradox.

Ele par a fi, în principal: a. *transferul de la potențial la actual*, atît în planul capacității cît și în acela al voliţiunii: a putea să săvîrșești deopotrivă pozitivul și negativul nu înseamnă nici a vrea să-l săvîrșești, nici a-l săvîrși; mai bun la ceva e cel care poate săvîrși atît binele cît și răul exclusiv pentru că puterea e mai bună decît neputința, o arie opțională mai largă e preferabilă unei limitări provenite din incapacitate; se trece de la ideea că incapabilul e mai rău, pentru că deficitar *în fapt*, la aceea că cel capabil e mai bun pentru că are o dublă competență potențială. Simptomatic este aici faptul că Socrate evită sistematic să vorbească de rezultate obiectualizate, de artefacte, care se instalează fără echivoc în planul actualului; b. *transferul de la cognitiv, tehnic și instrumental la axiologic :* în primul caz răul este o potențialitate care rezidă în capacitate și îi dă o confirmare în plus și care, chiar exercitat, nu atestă răutatea tipologică a agentului și nu modifică definiția competenței sale, neutră potențial; în cazul axiologicului și, mai grav, al eticului strict, săvîrșirea voită a răului de care ești în stare (prin faptul că ești în stare și de bine) te scoate din sfera binelui

şi te descalifică drept om bun, omul etic bun neputînd fi, prin dedublare, instrumentul propriei sale negări de sine prin efectuarea răului: omul bun nu poate avea, prin definiție, nici un mobil conștient și voit de a săvîrşi răul, nici ocazional, nici prin instalarea în tipologie și habitus.

Aşadar, omul bun nu este cel care săvîrşeşte voluntar răul, ci acela care, putîndu-l săvîrşi, în virtutea competenţei sale, în virtutea însăşi a bunătăţii lui, *nu-l săvîrşeşte.*

Şi totuşi Socrate a intuit ceva de preţ: existenţa capacităţii de rău în omul bun *întăreşte* definiţia lui de om bun, situînd-o în planul libertăţii, aşa cum, la nivelul tehnic, competenţa binelui o include pe cea a răului.

A *vrea* răul pentru că eşti mai competent să-l săvîrşeşti este însă altă problemă. Reintrăm în platonism afirmînd, în încheiere, că însăşi bogăţia de posibilităţi (pozitive și negative) a celui bun îl plasează deasupra voinţei de rău şi chiar i-o blochează. Gluma instructivă a lui Socrate se întemeiază pe o omisiune voită și rodnică. Aserțiunea ipotetic-dubitativă „dacă un asemenea om există", Socrate o formulează ca pe o ispită învăluită în propria sa nedumerire de a se fi văzut adus să gîndească așa. Tăcerea lui e tăcerea dreptului la un răspuns, mai tîrziu, sieși sau altora. Bogăţiei neutre şi ambigue a posibilului i se răspunde în lumea existentă în fapt a valorilor prin acea bogăţie care constă în a alege sărăcirea printr-o determinare univocă. Paradoxul nu trimite la fals, ci la instituirea doxei în ştiinţă şi a ştiinţei ca temei ideal al voinţei de bine.

## TEXTE ARISTOTELICE PRIVITOARE LA HIPPIAS MINOR

Grupăm aici cîteva dintre textele aristotelice care vizează problema discutată în *Hippias Minor* (uneori cu referire explicită la dialog). Ele constituie în bună măsură o critică legitimă a tezei fundamentale a dialogului şi oferă soluţii care scot problema din impas (distincţia dintre capacitate — abilitate — și înțelepciune, distincţia dintre planul tehnic-instrumental și cel etic, dintre partea raţională şi cea iraţională a psihicului uman, identitatea omului bun cu actele sale etc.). Dar ceea ce scapă lui Aristotel este a) că demonstrația prin absurd este totodată ironică şi educativă; b) că Platon nu putea pune în gura lui Socrate, *ca adevăr cîştigat*, ceva care neagă însăşi esenţa platonismului.

*Metafizica*, 1025 a 6—16

„Acestea sînt diferitele sensuri ale cuvîntului *fals*. Dar un alt sens e acela pe care îl întîlnim cînd vorbim de un om fals (ψευδής), adică acela care e înclinat (εὐχερής) să enunțe propoziții false, pentru care are o anumită predilecție (προαιρετικός), fără alt motiv decît minciuna în sine, căutînd să le inculce în spiritul altuia, după cum numim false lucrurile ce produc o imagine falsă. De aceea e greșită afirmația din dialogul *Hippias*, prin care se caută să se arate că același om e totodată și mincinos și iubitor de adevăr (ὡς ὁ αὐτὸς ψευδὴς καὶ ἀληθής). Căci, în acest dialog e numit fals omul în stare să spună minciună, adică acela care e priceput și isteț (εἰδὼς καὶ φρόνιμος), și acolo se dă preferință aceluia care e rău cu premeditare (τὸν ἑκόντα φαῦλον βελτίω). Dar această aserțiune se întemeiază pe o falsă inducție. Într-adevăr, cel care șchioapătă voluntar nu este de preferat celui care șchioapătă involuntar decît dacă prin «a șchiopăta» se înțelege «a imita un șchiop»; căci cel care ar șchiopăta voluntar ar fi desigur mai rău (ἐπεὶ εἴ γε χωλὸς ἑκών, χείρων ἴσως). Așa stau lucrurile și cînd e vorba de caracter" (cu modificări, trad. Șt. Bezdechi, în Aristotel, *Metafizica*, București, Editura Academiei, 1965, p. 204).

*Etica nicomahică*, 1105 a 27—b 11

„Rezultatele artei își au desăvîrșirea în ele însele; ajunge deci ca ele să aibă, odată îndeplinite, cutare sau cutare caracter. Dimpotrivă, cînd este vorba de acțiunile conforme cu virtutea, nu este de ajuns să aibă cutare sau cutare caractere pentru a fi fost săvîrșite după dreptate sau cumpătare: este nevoie, în plus, ca cel care le săvîrșește să aibă, săvîrșindu-le, anumite dispoziții. Întîi, trebuie să le săvîrșească în mod conștient. În al doilea rînd, să le săvîrșească în mod intenționat și, se cade să adăugăm, intenționat tocmai în vederea lor. În al treilea rînd, trebuie ca, în acțiunea lui să rămînă ferm și neclintit... Cînd este vorba să dobîndești virtutea, dispoziția de a fi conștient nu slujește la mare lucru, sau chiar deloc, în timp ce celelalte două ... sînt de o însemnătate hotărîtoare, tocmai pentru că ceea ce duce la deținerea virtuții este săvîrșirea actelor drepte și cumpătate... Putem spune în mod întemeiat că omul drept se instituie ca atare săvîrșind acte drepte, omul cumpătat, săvîrșind acte cumpătate. Cine nu săvîrșește asemenea acte nu are nici cea mai mică șansă de a deveni virtuos".

*Etica nicomahică*, 1129 a 11—16

„Trebuie distins cazul ştiinţelor şi al capacităţilor, pe de o parte şi, pe de altă parte, acela al stărilor constante (ἕξεις). O aceeaşi capacitate şi o aceeaşi ştiinţă se aplică... la obiecte opuse; o stare constantă, dimpotrivă, nu produce efecte care să-i fie opuse. De pildă, sănătatea nu ne pune în măsură să îndeplinim acţiuni contrare sănătăţii, ci doar de a avea reacţii de om sănătos; într-adevăr, spunem despre cineva că are un mers de om sănătos atunci cînd merge aşa cum ar face-o un om sănătos".

*Etica nicomahică*, 1137 a 17—23

„Unii îşi închipuie că omul drept poate acţiona tot atît de bine în chip nedrept, cît şi în chip drept... putînd săvîrşi unul sau altul dintre faptele nedrepte... Răspundem la aceasta că a te face vinovat de laşitate sau de nedreptate nu înseamnă comiterea întîmplătoare a unei acţiuni laşe sau nedrepte, ci comiterea lor în virtutea unei anumite dispoziţii interioare".

*Etica nicomahică*, 1140 b 21 şi urm.

„De bună seamă există o virtute* (ἀρετή) a artei (τέχνης) dar nu şi una a înţelepciunii (φρονέσεως), care este ea însăşi o virtute. Pe de altă parte, cînd e vorba de artă, este mai bine să greşeşti de bună voie decît involuntar; cînd e vorba de înţelepciune, lucrurile stau invers, ca şi în cazul virtuţilor morale".

*Etica nicomahică*, 1144 b 20—40

„Cea care face ca intenţia (διὰ προαίρεσιν) să fie dreaptă este virtutea; dar tot ceea ce este în natura lucrurilor pentru a ne realiza intenţia ţine nu de virtute, ci de o altă facultate... Există o anumită facultate care se numeşte iscusinţă (τις δύναμις ἣν καλοῦσι δεινότητα). Această facultate este de asemenea natură încît ne poate face să realizăm toate ţelurile pe care ni le propunem. Dacă ţelul e bun, facultatea aceasta e lăudabilă, dacă nu, ea nu este decît dibăcie de a înşela (πανουργία). De aceea pe oamenii iscusiţi (δεινοί) îi numim cînd înţelepţi (φρόνιμοι), cînd înşelători (πανοῦργοι). Înţelepciunea nu se confundă cu această

* În sensul de „excelenţă", „stăpînire a artei" respective, ceea ce nu este adevărat în cazul înţelepciunii.

facultate, dar nu se poate dispensa de ea. Starea constantă (ἕξις) care este înțelepciunea perfecționează «ochiul sufletului»*, dar nu poate s-o facă fără virtutea morală. ... Este pe deplin limpede că nu poți fi înțelept fără să fii bun".

*Etica eudemică*, 1246 a 32—b 36

„Astfel stau lucrurile și în privința științei: ea poate fi întrebuințată și corect și greșit, ca atunci, de pildă, cînd cineva scrie incorect în mod intenționat, ca și cînd în momentul acela ar fi un ignorant. Parcă își răsucește mîna. Și dansatoarele folosesc uneori picioarele în loc de mîini și invers.

Astfel, dacă toate virtuțile ar fi specii ale cunoașterii, atunci ar fi cu putință să folosești și dreptatea ca și cînd ar fi nedreptate, iar cel care săvîrșește lucruri nedrepte le-ar săvîrși pe temeiul dreptății, așa cum actele de ignoranță s-ar întemeia pe știință. Dacă acest lucru este însă imposibil, atunci e limpede și faptul că virtuțile nu sînt specii ale cunoașterii. Și tocmai pentru că nu este posibil să fii neștiutor întemeindu-te pe știință, ci doar să greșești, săvîrșind lucruri identice cu ceea ce ai săvîrși din ignoranță, nici nu e cu putință ca cineva să acționeze pe temeiul dreptății ca și cînd ar acționa pe temeiul nedreptății. Deoarece însă înțelepciunea este știință și adevăr s-ar putea ca în cazul ei lucrurile să se petreacă exact ca în cazul științei: într-adevăr, s-ar putea ca cineva să acționeze neînțelept pe temeiul înțelepciunii și să facă aceleași greșeli ca și cel neînțelept. Dacă, în orice privință, folosirea fiecărui lucru ar fi simplă, procedînd în felul respectiv s-ar proceda cu înțelepciune. În cazul fiecărei altei specii de cunoaștere alt principiu dominant provoacă folosirea aberantă; dar care oare este știința care ar putea provoca folosirea aberantă a acelei științe care le domină pe toate? Într-adevăr, dincolo de ea nu mai există nici o știință [sau intuiție]. Însă nici vreo virtute, căci de virtute te poți folosi: virtutea cîrmuitorului uzează de aceea a celui cîrmuit. Și atunci despre ce anume este vorba? Să fie oare ca atunci cînd se consideră că intemperanța este un viciu al părții iraționale a sufletului, iar despre intemperant că are un spirit nestăpînit? Dar dacă așa ar sta lucrurile, atunci, dacă dorința va fi puternică, îl va deruta, iar calculele sale îl vor duce exact în direcția opusă... ; e limpede că dacă în această parte irațională există virtute, iar, dimpotrivă, în partea rațională, există ignoranță, alte lucruri se vor transforma: așa că se va putea concepe folosirea și dreaptă și nedreaptă a

* Aici în sens de abilitate practică.

dreptății, neînțeleaptă a înțelepciunii; astfel că ar trebui avut în vedere și contrariul. Căci ar fi absurd ca (1) viciul dinlăuntrul părții iraționale să devieze virtutea inerentă părții raționale și să o facă pe aceasta să fie ignorantă; și ca (2) virtutea dinlăuntrul părții iraționale, în timp ce [în cea rațională] sălășluiește ignoranța, să nu fie în stare s-o devieze și să ducă la judecata înțeleaptă și la îndeplinirea celor ce se cuvin — și, iarăși, ca înțelepciunea dinlăuntrul părții raționale să producă cumpătare în nestăpînirea din partea irațională. Așadar, trebuie să se aibă în vedere posibilitatea de a acționa cu înțelepciune pe temeiul ignoranței. Este însă cu totul absurd să se facă uz de ceva cu înțelepciune din orice alt motiv și în special din ignoranță. Într-adevăr nu vedem acest lucru în cazul nici uneia dintre celelalte [științe?]: nestăpînirea ⟨nu⟩ alterează medicina sau gramatica ... Într-adevăr, cel nedrept poate să săvîrșească tot ce săvîrșește și omul drept și, în general, «incapacitatea» este inerentă «capacității». Astfel, este clar că stările constante (ἕξεις) ale celuilalt sînt totodată înțelepte și bune și este adevărată afirmația socratică conform căreia nimic nu este mai imperios decît înțelepciunea. Dar că înțelepciunea ar fi o știință este neadevărat: este o virtute, nu o știință sau poate o altă specie de cunoaștere".

[1] Eudicos, fiul lui Apemantos, care este pomenit și în dialogul *Hippias Maior*, 286 b 6, pare să fie prietenul și gazda lui Hippias la Atena. Necunoscut din altă parte.

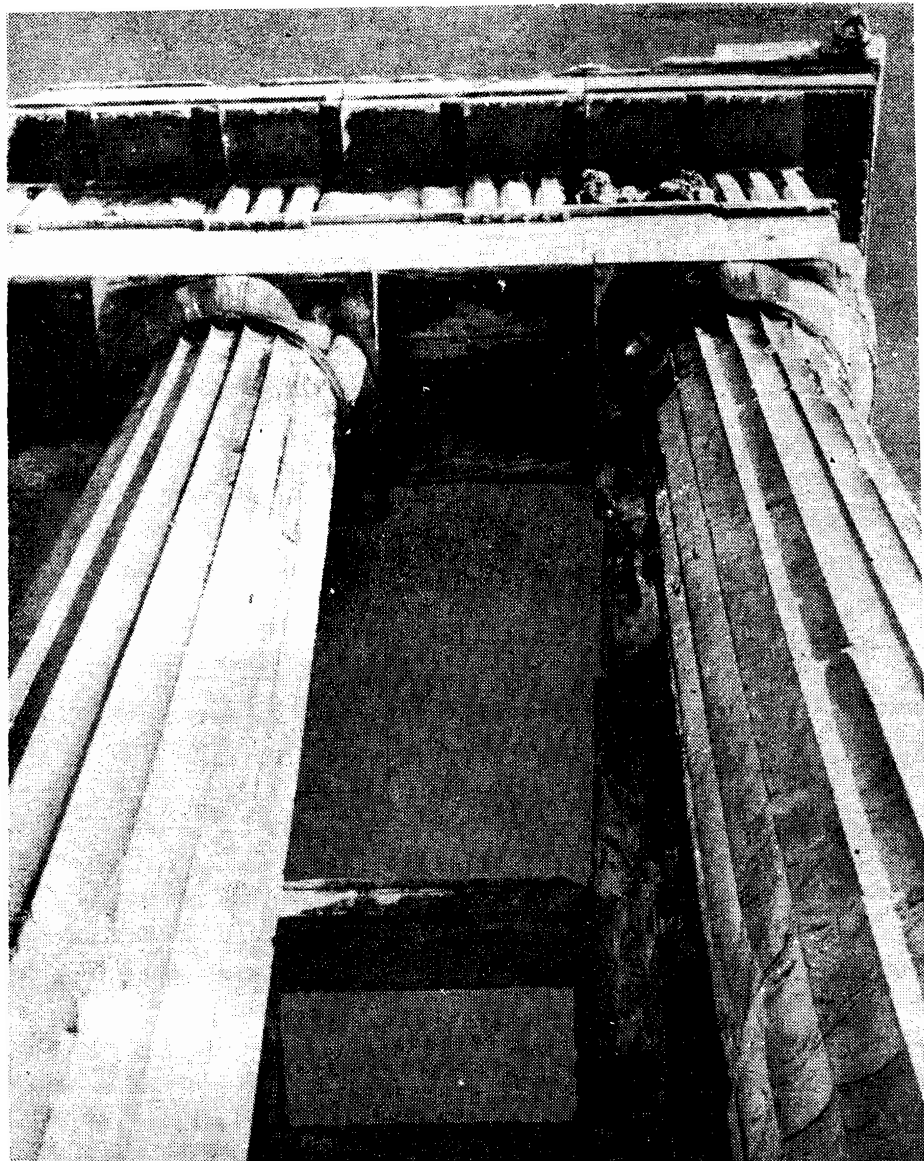
[2] Despre acest personaj care dă numele a două dialoguri platoniciene, vezi *Notele* la *Hippias Maior*, paragraful *Despre personajul Hippias*.

[3] Dialogul se naște în prelungirea unei scene a cărei morfologie nu poate fi reconstituită în detalii. Ceea ce s-a petrecut înainte ne este doar sugerat de un personaj auxiliar (în speță Eudicos) care mijlocește trecerea de la scena consumată la dialogul propriu-zis. — Hippias a făcut tocmai dovada talentului său de conferențiar terminînd una din acele lungi expuneri (ἐπίδειξις) cu caracter moralizator în care excelau mai toți sofiștii. Expunerea era pesemne o mostră de virtuozitate oratorică; vorbitorul orînduia după o topică personală sensurile unui text devenit componentă a conștiinței colective: se pornea de la un fragment unanim cunoscut, de la o „întîmplare homerică" ce căpăta funcția unei parabole. Miezul epic, care se preta la speculații etice, constituia astfel punctul de pornire al unui discurs care treptat devenea predică și investigație pedantă în speciile virtuții. Că Hippias proceda în acest chip ne arată propria sa relatare (cf. *Hp. Ma.*, 286 a 3--b 3)

despre prelegerea asupra îndeletnicirilor frumoase, ținută de sofist la Sparta și apoi la Atena. Dacă vorbește deci despre Homer, Hippias nu o face asemenea rapsodului Ion care evolua mai degrabă sub semnul animalității spiritului, de vreme ce în discuțiile culte moțăia intermitent, refăcîndu-și circuitele cerebrale numai cînd cineva rostea numele marelui poet (cf. *Ion*, 532 b—c). A vorbi despre Homer nu reprezintă pentru Hippias o practică secundă, *ein Nebenberuf* (cf. FRIEDLÄNDER, 1964, II, 125), ci etalarea principalei sale specialități; Hippias este în principal un moralist de profesie (cf. și MOMIGLIANO, 1930, 322), iar epopeea homerică devine pentru el marea carte cu poze a moralei (*das beliebteste moralische Bilderbuch*; FRIEDLÄNDER, 1964, II, 125).

Sofistul conferențiase pesemne în incinta unei școli ca aceea a lui Feidostratos, despre care pomenește dialogul *Hippias Maior* (286 b). Prelegerea sa, a unui personaj de notorietate panhelenică, trebuie să fi avut aerul unui act de mondenitate culturală. Participanții nu erau practicanți de elită ai filosofiei (din moment ce Eudicos observă că de-abia acum „am rămas între noi, oameni care ne îndeletnicim stăruitor cu filosofia" — μάλιστα τῆς ἐν φιλοσοφίᾳ διατριβῆς; erau în schimb persoane de gust, „în stare să prețuiască cele auzite", cum își definește însuși Hippias auditoriul ideal (cf. *Hp. Ma.*, 286 c). — Deci prelegerea a luat sfîrșit, Hippias a primit laudele de rigoare și publicul s-a risipit. Locul acțiunii s-a mutat între timp în fața sălii de conferințe, astfel încît ne aflăm undeva *im Freien*, spațiul predilect de desfășurare a discuției în dialogurile platoniciene mici (cf. FRIEDLÄNDER, 1964, I, 169 și urm.). Pe scenă au rămas doar personajele dialogului; Socrate, care s-a ținut tot timpul deoparte, le apare acum celor doi în eminența tăcerii și a reținerii sale. În această situație intervine replica inaugurală a lui Eudicos. Intervenția sa reprezintă în primul rînd rezolvarea psihologică a situației, căci suprimă o dublă așteptare: a lui Hippias, care este evident dornic să afle gîndul lui Socrate despre evoluția sa oratorică; a lui Socrate, care are de spus mai mult decît o vorbă de laudă.

[4] Nu este foarte limpede dacă întrebarea pe care Socrate urmează să i-o adreseze lui Hippias i-a fost sugerată acestuia de o afirmație a lui Apemantos făcută într-un timp nedeterminat sau, după cum reiese de la 364 b, lui Socrate i-a inspirat-o însuși discursul lui Hippias. Pentru a suprima neînțelegerea, trebuie să presupunem că Apemantos era și el prezent la prelegerea lui Hippias și că alegația sa, auzită și de Socrate, reprezenta un comentariu făcut în prelungirea spuselor conferențiarului.



*Coloane dorice* (Partenon)

*În atelierul sculptorului.* Crater din Italia meridională (prima jumătate a secolului IV î.e.n.). Sub mîna artistului statuia începe să devină policromă.



*Hermes* al lui Praxiteles (detaliu). (Muzeul din Olimpia)



*Hermes de la Marathon*. **Bronz original de la mijlocul secolului al IV-lea î.e.n. (Muzeul Național, Atena)**



Amforă atică de la sfîrșitul secolului VI î.e.n.

[5] Că interpretarea poeților era un punct esențial al educației sofistice o arată Protagoras în dialogul care-i poartă numele (338 e—339 a): „Eu cred, Socrate, a zis el, că pentru un om cea mai importantă parte a educației este priceperea în domeniul poeziei; aceasta înseamnă să fii în stare a-ți da seama, în privința celor spuse de poeți, care sînt bine ticluite și care nu, și să știi să le explici, iar atunci cînd ești întrebat să știi să dai seamă" (trad. Șerban Mironescu, în vol. I al ediției de față, p. 454). Pentru această problemă vezi și Werner Jaeger, *Paideia*, II, p. 178, nota 55.

[6] Locul desemnat cu numele general de Olimpia (Ὀλυμπία), unde, începînd cu secolul VII î.e.n. se celebrau faimoasele întreceri sportive, nu era propriu-zis un oraș, ci o vastă incintă sacră, reunind edificii, temple și altare închinate diferitelor zeități, populată îndeobște de o mînă de preoți și magistrați, de pelerini veniți să consulte oracolul lui Zeus, precum și de atleți care se antrenau aici în vederea jocurilor. Cu multe săptămîni înaintea deschiderii întrecerilor, începeau să sosească la Olimpia din toate părțile lumii elenice, din Cirene, Sicilia și Grecia Mare, din insulele Mării Egee și din orașele Asiei Mici, ambasade ale cetăților, pelerini, scamatori, acrobați, negustori etc. De la mijlocul secolului V î.e.n., în spațiile interludice se înfiripă și un agon al spiritului în care se confruntau erudiția, talentul oratoric și cel poetic (cf. mai jos 368 c—d: „Dar mai spuneai că ai venit acolo cu poezii, epopei, tragedii, ditirambi și multe și felurite discursuri în proză. Afirmai că și științele despre care am vorbit adineaori le cunoști mai bine decît oricine..."). Hippias, a cărui cetate de baștină, Elis, se afla în preajma Olimpiei, se simțea aici, firește, în largul său, mai ales că, după propria-i spusă (364 a 6—8) își întrecuse dintotdeauna concurenții în materie de erudiție.

[7] Platon nu va pierde nici un prilej pentru a sublinia caricatural suficiența de sine *(autarkia)* care emană din toate cuvintele lui Hippias. Dar așa cum această autarkie nu are nimic comun cu notele individualismului cinico-stoic, deopotrivă ea nu trebuie înțeleasă nici superficial, ca expresie nesuferită a unei îngîmfări nemăsurate. Revelatoare în acest sens este disocierea făcută de MOMIGLIANO (1930, 322—3): „Ar fi greșit să interpretăm această încredere în sine ca un pur orgoliu născut din conștiința valorii individuale. E vorba mai degrabă de o metodă pe care Hippias o profesa și ale cărei norme le și formulase. Autarkia lui Hippias este întru totul intelectuală și își găsește temeiul în certitudinea putinței de a stăpîni scibilul. A poseda

scibilul înseamnă înainte de toate a poseda știutul. De aceea mnemotehnia este condiția științei multiforme a lui Hippias... Totuși o autarkie intelectuală nu se poate limita la culegerea unor noțiuni gata făcute. Autarkia presupune în mod obligatoriu absența misterelor, a lucrurilor neștiute care limitează deplinătatea omului. Absoluta încredere de a putea cunoaște totul și săvîrși totul, atît de caracteristică lui Hippias, nu poate să se nască decît dintr-un raționalism absolut. Autarkia și raționalismul trebuie să se întîlnească, și autarkia trebuie să exprime certitudinea stăpînirii faptelor de către minte".

Observația lui Momigliano se cere însă completată: o asemenea certitudine nu se poate naște decît în condițiile unui optimism gnoseologic pe care nu-l justifică decît o fază precritică a cunoașterii. Căci raționalismul nu-l împiedică pe Socrate să propună viziunea dramatică a efortului care desparte apetitul cogniției de obiectul cunoașterii. Iar dacă ajunge să pună în joc sofismul și să evidențieze paradoxul, dialectica socratică o face tocmai pentru a submina seninătatea juvenilă care însoțește epistemologia născută în prelungirea unei istorii necritice a cunoașterii. Hippias nu avea nici conștiința revizuirii critice a domeniului știutului, nici pe aceea a demersului infinit complicat care ne desparte de scibil. Epistemologia lui este rudimentară în măsura în care posibilitatea cunoașterii este întemeiată pe sacralizarea istoriei cunoștințelor. Este fatal ca în aceste condiții șovăiala fecundă proprie scepticismului metodologic să fie înlocuită cu mnemotehnica, iar din examen critic al cunoștințelor și investigație mereu reînnoită a realului, știința să devină procesul finit de rememorare a celor deja cunoscute.

[8] Se poate vorbi în dialogurile platoniciene de un topos al laudei de sine dublat de elogiul socratic adus interlocutorului. Deci pe deoparte performanțe (πράγματα) de excepție relatate cu satisfacție nedisimulată de autorul lor, pe de alta elogiul socratic alcătuit îndeobște din exclamații admirative prin care Socrate îl fericește mai întîi pe conlocutor pentru calitățile sale „demne de invidiat", apoi pe părinții și patria acestuia de a-i fi dat naștere. Așa apar lucrurile la suprafață, și s-ar spune că totul se rezumă la sensul superficial al ironiei socratice. *În fond*, acest topos al laudei de sine circumscrie locul unde va surveni refutația socratică (ἔλεγξις). Tema internă a dialogului se naște astfel din transformarea excelenței afișate în vulnerabilitate demonstrată. A se vedea pentru ilustrarea acestui topos *Ion*, 530 b 5—d 3; *Hp. Ma.*, 281 a 1—c 3; 286 a 3—6; *Euthd.*, 273 c 1—274 b 1.

[9] Cu clasica formulă de comutare (cf. și *Hp. Ma.*, 286 a, 'Ατὰρ τί δὴ... („Acum însă...") se marchează trecerea de la introducere (*dispositio*, schița personalității interlocutorului, ceremonii lingvistice, false laude socratice etc.) la dialogul propriu-zis. De aceea, imediat cade întrebarea care dă semnalul de începere a discuției: *care din doi ți se pare mai presus și în ce privință?* (πότερον ἀμείνω καὶ κατὰ τί;). Iar după o nouă diversiune stilistică (364 b 5—364 c 1), întrebarea revine (364 c 2): *Prin ce-i deosebeai?* (πῶς διέκρινες αὐτούς;).

[10] πολυτροπώτατον. Discuția se deschide în continuare pe linia acestui termen, pe care Socrate îl privește ca nedeterminat; πολύτροπος este un om *variat înzestrat întru săvîrșirea a ceva*; „the most resourceful" traduce MUHLERN (1968, 283) în acest context. Este evident că Hippias îi dă încă de pe acum un sens negativ; Socrate îl primește însă în neutralitatea lui semantică, înțelegînd că a fi viteaz și versatil sau înțelept și versatil nu se exclud. Drept care, pentru el, Odiseu rămîne încă nedefinit. Întrebarea următoare (364 e 5) va cere specificarea expresă a lui πολύτροπος în vederea dobîndirii specificului personalității odiseice.

[11] Prin această întrebare Socrate caută să obțină de la Hippias o determinare a lui πολύτροπος care să-l definească pe Odiseu așa cum înțelepciunea îl definește pe Nestor și vitejia pe Ahile. Întrebînd dacă Homer îl înfățișează pe Ahile ca pe un om versatil, Socrate îl va face pe Hippias să explice prin ce anume le exclude calitatea de πολύτροπος pe celelalte două.

[12] Răspunzînd astfel, Hippias enunță explicit sensul negativ al abilității odiseice: din moment ce „dimpotrivă" (ἀλλά) Ahile este „sincer și dintr-o bucată", rezultă că πολύτροπος înseamnă în cazul lui Odiseu „șiret", „ipocrit", „fățarnic", „mincinos". Din acest moment Ahile nu mai este definit *în sine*, prin vitejia sa, ci *relațional*, prin opoziție cu Odiseu. Noua situație își capătă formularea directă și sintetică la 365 b 4—5: „Ahile este sincer și dintr-o bucată (ἀληθής τε καὶ ἁπλοῦς), iar Odiseu versatil și mincinos (πολύτροπος τε καὶ ψευδής)".

[13] Λιταί, titlul clasic al cîntului IX al *Iliadei :* Odiseu, Aias și Phoinix încearcă, prin rugăminți (λταί), să potolească mînia lui Ahile și să-l readucă pe cîmpul de luptă.

[14] *Iliada*, IX, 308—314, dar cu un text destul de diferit față de cel homeric tradițional. Invocînd aceste versuri, Hippias se sprijină pe textul homeric pentru a-și preciza gîndul cu privire la naturile veridice și la cele polytropice, în speță cu privire la firea (τρόπος-ul; cf. 365 b 3) fiecăruia dintre cei doi eroi paradigmatici: în această fază a discuției,

cînd Hippias face încă hermeneutică de text, ψευδής este cel care una gîndește și alta spune, iar ἀληθής este cel care spune ceea ce gîndește.

[15] Spre deosebire de 364 e 6—7, unde πολυτροπία odiseică era determinată printr-un simplu contrast neexplicit (cf. nota 12) aici, pentru întîia dată, polytropiei i se conferă un sens explicit negativ, pleonastic pentru Hippias, dar aducînd un plus de informație pentru Socrate, care pînă acum concepuse termenul ca fiind etic-neutru (cf. și MUHLERN, 1968, 284).

[16] Acest pretext la care Socrate recurge și în alte dialoguri (cf. *Ion*), reprezintă de fapt o strategie de a trece direct, eliminînd ilustrările poetice, la obiectul însuși al dezbaterii. Astfel Socrate îl instituie pe Hippias ca interlocutor nemijlocit și pe deplin responsabil, nu ca pe un simplu intermediar. Discuția se definește acum în mod hotărît ca o dezbatere de idei și nu ca o hermeneutică de text.

[17] λογιστική τέχνη, știința practică a calculului, spre deosebire de ἀριθμητική τέχνη, știința teoretică; ὁ λογιστικός era calculatorul abil (cf. Xen., *Memorab.*, I, 1, 7; Platon, *Theaitetos*, 145 a).

[18] Introducerea calificativului ἄριστος („cel mai bun") nu se justifică dacă e judecată doar în acest context; ea dublează pleonastic pe σοφώτατος („cel mai priceput"). Dar „cel mai bun", introdus aici tautologic *cu sens tehnic*, pregătește nașterea ulterioară a sofismului, în măsura în care mai tîrziu capătă *nuanță morală*. Se va dovedi între timp că expertul este mincinosul ideal (deținătorul optim al adevărului este și deținătorul optim al falsului). Însă dacă expertul este „cel mai bun" din punct de vedere tehnic, nu înseamnă că el este și „cel mai bun" din punct de vedere moral.

[19] Socrate a trecut deci în revistă, folosind un procedeu inductiv, tocmai abilitățile care dau conținutul polimatiei lui Hippias: calculul, geometria și astronomia. Socrate face astfel din Hippias însuși o paradigmă a identității dintre veridic și mincinos la nivelul tuturor competențelor sale. De fapt Socrate — și acesta este sofismul —, dovedind că știutorul, și în speță Hippias, este cel mai capabil să spună adevărul și să mintă, nu a dovedit că cel capabil să mintă este și mincinosul prin vocație; definiția mincinosului ca δύνατος ψεύδεσθαι (366 b 5) se dovedește a fi falsă: mincinosul și veridicul *pot* fi una și aceeași persoană, dar în realitate nimic nu dovedește că și *sînt*.

[20] Strigilul (Στλεγγίς) era un obiect, de obicei de metal, cu ajutorul căruia se îndepărta, prin radere, uleiul și praful de pe piele; sticluța de care e vorba (λήκυθος) era un mic recipient cu gîtul îngust conținînd uleiul cu care atleții își ungeau corpul.

[21] Cicero reproduce pasajul în *De Oratore*, III, 2: „Ajungînd la Olimpia în perioada cînd avea loc marea solemnitate a jocurilor care se celebrau din patru în patru ani, Hippias din Elis se lăudă în prezența Greciei întregi de a cunoaște toate artele, și nu numai artele liberale și nobile precum geometria, muzica, literele, poezia și cele referitoare la natură, morală și politică, ci și de a-și fi confecționat cu propria-i mînă inelul ce-l purta, mantaua care-l învesmînta și sandalele cu care era încălțat".

[22] Atît din fragmentele rămase, cît și din relatările contemporanilor (vezi în principal Platon, *Hippias Maior*) rezultă că Hippias făcea operă de arhivar, fiind un pasionat culegător de date pe care le inventaria în cataloage și sinopse (cf. *Hp. Ma.*, *Note*, *Despre personajul Hippias*). De aceea, facultatea pe care o punea în joc Hippias era desigur memoria, devenită în acest context instrument de lucru, iar știința memorării, mnemotehnica, o adevărată metodă de lucru. Gîndul decisiv despre semnificațiile mnemotehnicii lui Hippias și conectarea ei cu cultura timpului le-a exprimat MOMIGLIANO (1930, 324): „Sofistica în ansamblul ei nu cunoaște... criteriul genetic pentru a certifica adevărul faptelor. Cercetarea asupra genezei este practicată cu îmbelșugare, dar în sine și pentru sine. Și doar cu Tucidide va apărea prima tentativă genială de a cerceta genetic istoria greacă, pentru a-i da acea întemeiere pe care critica faptelor izolate nu o permitea. Criteriul adevărului era căutat în informația însăși luată izolat, adică judecînd în funcție de mărturia care o furniza și de conformitatea cu experiența comună. De aici aparenta contradicție între spiritul critic al sofisticii și tonul erudit și de manual al istoriografiei sale, contradicție care se explică atunci cînd înțelegi că acele descrieri și cataloage vor să fie repertorii de informații cernute, cînd de fapt ele nu pot fi decît repertorii, tocmai pentru că nu e cernut procesul istoric, ci informația în sine.

Însuși procesul critic al sofisticii are așadar rezultatul paradoxal de a îndemna la păstrarea, adunarea și memorarea tradiției. Cînd se acceptă tradiția, istoria se reduce în mod firesc la amintire. Din aceste motive, Hippias, care pînă și în operele istorice face operă mnemotehnică *(Registrele Olimpiadelor* și *Denumirile popoarelor)* intră din plin în această tradiție".

[23] Aproape în aceiași termeni îl mustră Hippias pe Socrate în *Hp. Ma.*, 301 b 1—3. Reproșuri asemănătoare i se aduc lui Socrate de către interlocutorii săi și în *R.*, 487 a și urm.; *Men.*, 80 b și urm.; *Euthphr.*, 11 b și urm.

[24] *Iliada*, IX, vv. 307—308.

[25] *Iliada*, IX, vv. 352—358.

[26] *Iliada*, I, vv. 168—170.

[27] *Iliada*, IX, vv. 644—648.

[28] Fiu al lui Cronos și al divinității marine Philyra, centaurul Chiron reprezintă în mitologia greacă simbolul științei și al înțelepciunii puse în slujba principiului paideic. Elevii săi, mai toți eroi (Jason, Asclepios etc.), dacă nu chiar zei (Apollo), deprindeau de la Chiron arta războiului și a vînătorii, muzica, morala și medicina. Amestecat direct în destinul lui Peleu, Chiron devine apoi educatorul fiului acestuia, Ahile.

[29] Aceeași dezbatere, de astă dată între Socrate și Euthydemos (altul decît personajul care dă titlul dialogului platonician) este relatată de Xenofon în *Memorab.*, IV, 2, 19—20.

[30] Că îi sînt dezagreabile macrologiile, Socrate o spune pe larg în *Prt.*, 334 d—e, punînd faptul pe seama memoriei sale scurte („... de vreme ce ai de-a face cu unul care e uituc, mai taie din lungimea răspunsurilor și fă-le mai scurte dacă vrei să te pot urmări" — trad. Șerban Mironescu).

[31] Expresiile grecești sînt aici ποιεῖν și ἐργάζεσθαι, între care trebuie să presupunem că autorul a gîndit o deosebire, fără să putem preciza dacă ea se referă la modalitatea acțiunii sau la efectul ei. În *Phd.*, 60 e, cele două cuvinte puse laolaltă sună redundant: μουσικὴν ποίει καὶ εργάζου. Într-un context care se complică prin apariția lui πράττειν, din aceeași familie semantică („a acționa"), ele apar și în *Chrm.*, 163 b 3 (cf. și volumul I al acestei ediții cu nota Siminei Noica). APELT (1921, 48) propune să gîndim prin ποιεῖν pura acțiune a săvîrșirii, iar prin ἐργάζεσθαι rezultatul ei ca lucrare finită.

[32] Specificația εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος este considerată de interpreți drept cheia dialogului, deoarece Platon trimite cu aceste cuvinte la binecunoscuta axiomă a eticii socratice (cf. Xen., *Memorab.*, IV, 2, 11—20), conform căreia cunoscătorul binelui nu mai poate comite răul. Dar făcîndu-l astfel pe Socrate să pună sub semnul întrebării, în cîteva cuvinte doar, rezultatul atît de spectaculos obținut al întregului, Platon anunță totodată că nu am asistat decît la o farsă în care adevărul și falsul își schimbaseră locurile în vederea unei demonstrații *per absurdum*. Lui Aristotel, care a dat dezlegarea sofismelor din *Hp.Mi.*, i-a scăpat

faptul că autorul lor o cunoștea de asemenea; înscriindu-se cu rafinament în fals, Platon nu făcea decît să redistribuie într-un metaplan — ca un Odiseu care se reproduce pe sine — conținutul propriului dialog, creînd cu consecvență unicul și marele paradox al dialogului, acela de *a relua la nivelul expresiei (al formei) conținutul însuși al dialogului.*

# BIBLIOGRAFIE


### Personalitatea și opera lui Hippias din Elis

DIELS-KRANZ, *Vorsokratiker*, c. 79, II, 1, 577.

SPENGEL, L., *De Hippia Eleo ejusque scriptis*, în Συναγωγὴ τεχνῶν, Stuttgart, 1828.

OSANN, FR., *Der Sophist Hippias als Archäolog*, în „Rheinisches Museum", 2, 1843, p. 495 și urm.

MÜLLER, C., *Hipp. Elei fragmenta coll.*, în „Frag. hist. Graec.", vol. II, Parisiis, 1848.

MÄHLY, J., *Der Sophist Hippias von Elis*, în „Rhein. Mus.", 15, 1860, pp. 514—535 și 16, 1861, pp. 38—49.

DÜMMLER, F., *Hippias der Eleer*, în „Akademika", Giessen, Anhang III.

APELT, O., *Der Sophist Hippias von Elis*, în „Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie", Leipzig, 1891.

VATOVAZ, G., *Del sophista Ippia eleo*, Capodistria, 1909.

GOMPERZ, H., *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, 1913, p. 68 și urm.

WELMANN, E., articolul *Hippias*, 13, în Pauly-Wissowa RE, 16. Halbband, Stuttgart, 1913, pp. 1706—7.

ZILLES, W., *Hippias aus Elis*, în „Hermes", 53, 1918, p. 45 și urm.

UEBERWEG-PRAECHTER, *Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1920, p. 137 și urm.

ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen*, I, 6 a, Leipzig, 1920, pp. 1316—1321.

LEVI, A., *Ippia di Elide e la corrente naturalistica di Sofistica*, în „Soph.", 1942, pp. 441—450.

UNTERSTEINER, M., *I Sofisti*, Torino, 1949, pp. 326—363.

DUPRÉEL, E., *Les sophistes*, Neuchâtel, 1948.

GUTHRIE, W. K. C., *The Sophists*, London, 1971, 354.

### Dialogul „Hippias Maior"

Traducerea s-a făcut după ediția PLATON, *Oeuvres complètes*, tome I, texte établi par Maurice Croiset, Paris, „Les Belles Lettres", 1925. Dialogul a mai fost tradus în românește de ȘT. BEZDECHI în volumul Platon, *Dialoguri*, București, 1922.

KLINGER, J., *Hippias minor und Hippias maior*, I, Wiener Neustadt, 1884.

BACKS, H., *Zur Erklärung der Dialoge Hippias minor und Hippias maior*, Burg, 1891.

APELT, O., *Die beiden Dialoge Hippias*, în „Neue Jahrbücher für das klassische Altertum", 19, 1907, pp. 630—658.

BERNDT, R., *Der innere Zusammenhang der in den platonischen Dialogen Hippias minor, Laches, Charmides und Lysis aufgewiesenen Probleme*, Königsberg, 1908.

APELT, O., *Platonische Aufsätze*, Leipzig-Berlin, 1912, p. 203 şi urm.

KRAUS, O., *Platons Hippias minor. Versuch einer Erklärung*, Prag, 1913.

POHLENZ, M., *Aus Platons Werdezeit*, Berlin, 1913, p. 57 şi urm.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von, *Platon*, I, Berlin, 1919, p. 137 şi urm.

MOMIGLIANO, A., *Ideali di vita nella sofistica : Ippia e Crizia*, în „La cultura", IX, 1930, pp. 320—330.

OVINK, B. J. H., *Philosophische Erklärungen der platonischen Dialoge Menon und Hippias Minor*, Amsterdam, 1931.

SCHNEIDEWIN, W., *Platons zweiter Hippias Dialog*, Paderborn, 1931.

HILDEBRANDT, K., *Platon*, Berlin, 1933, p. 54 şi urm.

SCIACCA, G. M., *Ippia Minore*, în „Giornale di Metafisica", 8, 1953, p. 670 şi urm.

HOERBER, R. G., *Plato's Lesser Hippias*, în „Phronesis", VII, 1962, pp. 121—131.

FRIEDLÄNDER, P., *Platon*, II, Berlin, 1964, pp. 125—135 şi 307—8.

MUHLERN, J. J., τρόπος *and* πολυτροπία *in Plato's Hippias minor*, în „Phoenix", XXII, 1968, pp. 283—8.

HAAG, A., *Hippias Maior. Interpretation eines pseudoplatonischen Dialogs* (Diss.), Tübingen, 1973, pp. 83—95.

# ΙΠΠΙΑΣ ΜΕΙΖΩΝ
# HIPPIAS MAIOR

# INTERPRETARE LA *HIPPIAS MAIOR*

La capătul primei convorbiri cu Hippias, în dialogul *Hippias Minor*, Socrate spune: am dovedit ceva la care nu consimt nici eu. La capătul convorbirii de acum tot cu Hippias, Socrate va spune: chiar dacă aş consimţi eu, nu consimte cel de acasă. Hippias acesta — încă mai ridicol aici decît în primul dialog, cînd măcar apăra legea şi principiile morale — are totuşi darul, parcă, să-l aducă pe Socrate în dezbinare cu sine. Nu vom spune că de aceea Platon i-a făcut cinstea să-l pună pe Hippias de două ori interlocutor principal, ceea ce nu a făcut cu nimeni altul; dar e un fapt că faţă de alţii Socrate pare totuşi a şti ceva (faţă de Protagoras ori Gorgias, marii sofişti, ştie şi spune chiar prea multe), pe cînd cu sofistul acesta mai neînsemnat, pe care-l poate lesne pune la punct, sfîrşeşte în descumpănire.

În fapt este vorba de dezbinarea intimă a lui Socrate, respectiv a platonismului, care iese la lumină în faţa unui inocent. Sofistul de faţă nu merită să fie combătut, căci nu face rău nimănui, cum fac ceilalţi, un Gorgias, Callicles ori chiar un Euthyphron. Atunci merită să-ţi vezi prăpăstiile oglindite în nevinovăţia lui. Iar descumpănirea lui Socrate, aici ca şi în primul dialog cu Hippias, va fi să constate că nu este destul să fii *ştiutor*; mai trebuie ceva. Cu adevărat este de spus de fiecare dată: dacă socratismul sau platonismul s-ar reduce la a spune că trebuie să fii ştiutor cînd afirmi sau întreprinzi ceva, ele ar fi puţin lucru.

Tot cu problema ştiutorului începe şi dialogul de faţă, aşadar. Hippias este iarăşi implicat direct, acum însă nu ca expert în ale calculului sau în multe alte discipline şi meşteşuguri, ci drept iscusit în ştiinţa regală a politicii. Dar cum poţi crede că eşti ştiutor într-o asemenea privinţă? De la început Socrate îi pune întrebarea (281 c), numind dintr-o răsuflare trei dintre cei şapte înţelepţi şi strecurînd în lista lor şi pe Anaxagoras, care toţi s-au ţinut de o parte de treburile Cetăţii. Nu s-au priceput în cele publice, decretează Hippias. Dar nu s-au priceput nici în cele private, întregeşte Socrate (281 d), de vreme ce nu cîştigau bani cu lecţiile lor, cum fac sofiştii recenţi. Iar Hippias se grăbeşte să accepte drept criteriu, confirmîndu-l cu propria sa reuşită: cel ce *ştie* se poate îmbogăţi învăţînd pe alţii.

Ce anume e de ştiut ca să poţi interveni în viaţa publică şi să poţi instrui şi pe alţii în acest sens, Socrate nu-l întreabă pe Hippias. Poate că trebuie să ai *cealaltă* ştiinţă, să-i spunem a Ideii, care i-a dat lui Platon iluzia, în trei rînduri, că poate interveni în treburile Syracuzei şi care l-a făcut apoi, în două rînduri, să scrie opere mari despre cîrmuirea cetăţii; acea ştiinţă în numele căreia el l-a făcut chiar pe Socrate, în *Gorgias*, să declare că se consideră singurul om politic al cetăţii. Înţelepţii cei vechi, în orice caz, au înţeles că doar cu ştiinţa lor ei nu pot cîrmui şi nici preda.

Într-un fel şi lacedemonienii socoteau că politica nu se predă, de vreme ce la ei Hippias nu putea cîştiga nici un ban (283 c). I se pare curios lui Socrate că tocmai în Sparta, unde viaţa publică primă asupra celei private, un ştiutor în materie de virtute civică nu era învitat să înveţe pe nimeni politica. Dar Sparta rămînea la legile şi obiceiurile ei (284 c), refuzînd serviciile oricărui ştiutor. Că valorile Spartei erau înguste, aceasta o putem spune noi, astăzi. Pe Socrate îl interesa să arate, cu exemplul Spartei, doar că un sistem de valori conştient de el, cum era cel al cetăţii amintite şi pe care el îl admira, nu îngăduie ştiutorului obişnuit, fie că era sofist, înţelept sau cunoscător de genealogii (285 c) — ceea ce pentru greci însemna cunoscător de istorie — , să pună în discuţie rînduiala obştească. E probabil, de altfel, că nici o ştiinţă asupra vieţii obşteşti n-ar fi clintit pe spartani din îngheţul lor. Dar în ce constă o asemenea ştiinţă, va încerca să o spună abia *Republica* lui Platon. Lecţia asupra ştiutorului politic nu se face aici.

Lecţia de acum este asupra cunoscătorului în materie de frumos. Socrate spusese (281 d—282 a): atunci un înţelept de altă dată s-ar face de rîs astăzi, aşa cum un *artist* de altădată, sculptorul Dedal de pildă, s-ar face şi el de rîs. Socrate singur apropia deci, într-un fel, destinul ştiutorului politic de cel al ştiutorului artistic. Pe de altă parte Hippias admitea că, în faţa refuzului spartanilor de a se lăsa instruiţi pe teme politice, el alesese calea să-i încînte cu tot felul de compuneri artistice. Nu este chiar atît de nefiresc, atunci, ca Socrate, în loc să întrebe pe Hippias despre virtutea civică, să-l întrebe despre frumos. Hippias de altfel îl invita peste trei zile să-i asculte una din compoziţiile care îi încîntaseră pe spartani. Atunci era bine de văzut ce ştie despre frumos sofistul acesta care crede că ştie totul. Ce înseamnă a fi ştiutor în ale frumosului?

Dezbaterea care începe de la 286 c, pe tema frumosului, arată limpede *cum* trebuie urcat spre a conduce la ceva de ordinul Ideii, chiar dacă în

cazul de față nu se ajunge la ea. Totul se desfășoară pe șapte sau opt trepte, atît de sigur urcătoare încît nici nu te mai întrebi dacă le-a gîndit Platon: le-a impus obiectul gîndit el însuși. Putem de pe acum da nume treptelor: frumosul ca expresie individuală, ca materie generală, ca potrivire sau adecvație a materiei, ca potrivire umană, ca potrivire în sine, ca potrivire generală și utilă, ca desfătare dezinteresată.

1. Pentru a vedea ce știe celălalt, Socrate îi cere să spună ce este frumosul. Del a început el precizează că vrea să știe ce e *frumosul* și nu un lucru frumos. Hippias însă îi indică *un* lucru frumos. Și firește, Socrate îi răspunde că pot fi mai multe, așadar că nu expresia individuală a frumosului („fecioara frumoasă") hotărăște.

Naivitatea teoretică a lui Hippias este evidentă. — Poate totuși că o anumită naivitate, una secundă măcar, ca o reîntîlnire cu concretul, va fi necesară spre a putea da socoteală de frumos. În definitiv problema de acum („ce este" frumosul) nu înseamnă neapărat definirea lui; poate fi și identificarea lui, descrierea sau desfășurarea lui. În genere, ridicarea către ceva de ordinul Ideii s-ar putea să nu necesite compararea cazurilor particulare, ca pentru concept, spre a vedea ce este *comun*. Ridicarea la Idee e mai degrabă spre *esențial*. Atunci de ce nu s-ar putea citi frumosul într-o singură întrupare?

Dar sîntem departe de esență, cu răspunsul lui Hippias. Sîntem în lumea existențelor, unde chiar ceea ce a părut o clipă frumos poate înceta a fi, cum nu e frumoasă fecioara față de existența divină (289 c). — Și totuși, cînd percepi frumosul în existențe reale, te-ai ridicat la *eidos*, cum spune Socrate, adică la acea natură care le face frumoase pe toate: fecioară, cal, liră (289 d). Ele nu mai pot fi urîte nici față de cele divine, atunci. Căci — dar Socrate n-o mai spune — dacă ai trece frumosul doar de partea divinului, ai rămîne la existențe, oricît de ridicate. Socrate vrea cel mult să arate că în *orice* lucru frumos este ceva divin, nicidecum că divinul singur ar avea parte de frumusețe.

2. Atunci Hippias înțelege că trebuie să caute ceva de ordin general și denumește o *materie* generală, aurul (289 e). — Dacă urmărești să afli, cu „frumosul însuși", ceva care face ca lucrurile să fie frumoase, atunci el ar putea fi o poleială — și cu aceasta răspunsul lui Hippias poate avea o semnificație mai adîncă. Trecînd cu gîndul peste treapta aceasta, pe care Platon o lasă la nivelul *materiei* înfrumusețatoare, s-ar putea spune că poleiala nu e numai de aur; e și de ornament, de stil, de figuri literare, de procedee artistice și canoane, de manieră. Toate

aceste mijloace, formale în aparență, sînt dimpotrivă un fel de materie privilegiată sau un material, ca aurul, al cărui adaos pare uneori că înfrumusețează totul. Pentru toate e însă valabil ce spune Socrate despre Fidias, cum că nu folosește aur oriunde în sculpturi. Frumosul nu există ca materie generală, respectiv ca material privilegiat.

3. Există ca *potrivire* a materiei, încearcă să spună al treilea răspuns al lui Hippias (290 d). El nu se ridică încă la ideea de material în genere, dar vede acum în materie altceva decît sclipirea ei. Frumusețea ar putea fi sensul *funcțional* al materiei: un lucru e frumos pentru că e adaptat unei funcții anumite. — Dar e prins în felul acesta frumosul însuși? Adaptarea la funcție depășește cu mult și frumosul natural, invocat la primul exemplu, și frumosul artistic de la al doilea. Orice unealtă ar fi și ea frumoasă (toată tehnica omului modern ar fi frumoasă), pînă și o lingură de lemn, spune Socrate, care e mai potrivită hranei decît cea de aur. Potrivirea și adaptarea, la acest nivel al materiei, te încacă în lumea lucrurilor.

4. Dar frumosul e potrivire în *uman*, izbucnește Hippias (291 a), eliberîndu-se de generalitatea materiei spre a trece la cea a omului. Frumos este tot ce e potrivit la om și în viața umană: o existență plină, dusă pînă la capăt și bine încheiată. De la frumosul natural (fecioară, cal) s-a trecut, cu al doilea răspuns, la frumosul artistic, cu al treilea la frumosul posibil în cele materiale, acum la frumosul posibil în cele umane. Să nu existe un frumos și în divin, de vreme ce urcăm treaptă cu treaptă?

Tocmai în numele acestuia din urmă — care impune altă măsură a frumosului, cu zeii și oamenii de obîrșie divină — respinge Socrate noua teză a lui Hippias asupra frumosului. El caută ce e frumosul însuși în *toate* aceste cinci planuri, am spune. El însuși folosește acum un cuvînt nou: „frumusețe" (*kálos*, 292 d) ca substantiv, în loc de adjectivul substantivat, frumosul *(to kalón)*, ca mai înainte. Cere să i se vorbească deci despre frumusețe, uitînd de lucruri, oameni și zei, ca și de ceea ce le e potrivit lor; sau poate luînd numai ideea de *potrivire*, fără lucruri, oameni, zei. Căci sîntem, în sfîrșit, în sfera generalului pur, după ce am trecut prin cel natural, material, uman și divin.

5. Socrate singur e cel care propune acum lui Hippias răspunsul firesc: esența frumosului ar putea fi deci ideea de *potrivire în genere*, ideea de „convenabil" (*to prépon*, 293 e). În răspunsurile anterioare era vorba de potrivirea a ceva anumit, a aurului de pildă, de care Socrate

amintește. De altfel, dacă ideea de „potrivit" exprimă frumosul, ar putea fi invocate alte potriviri. Frumosul ar fi — se poate tălmăci gîndul de aici — o bună potrivire de culori, sunete, forme, o bună potrivire de cuvinte, așadar cuvinte potrivite, sau o potrivire de idei. Dar e o potrivire goală? Dincolo deci de orice potrivire anumită, dacă iei „potrivitul însuși", cum se vrea aici, drept măsură a frumuseții care face toate lucrurile să fie frumoase, trebuie să te întrebi: le face el cu adevărat să *fie* frumoase? sau doar să pară așa? (294 a). Nu lucrează frumusețea aceasta mai mult asupra aparențelor?

Dacă potrivitul e privit în sine (ca o finalitate fără scop, va spune mai tîrziu un Kant), el duce la o formă de desăvîrșire închisă. Cu asemenea desăvîrșiri lucrurile pot fi *mai* frumoase, cum sînt ființele umane cu straie potrivit făcute, spune Hippias; dar e o întrebare dacă fiind *mai* frumoase ființele sînt și frumoase; dacă nu doar par să fie frumoase. Iar că obiceiurile și rînduielile noastre, bine potrivite, ne par frumoase fără să fie întotdeauna așa, o dovedește faptul că ne dezbinăm în judecățile asupră-le, spune Socrate. Potrivirea goală poate fi și o amăgire. Potrivirea nu-i deci totul, trebuie potrivire *la ceva*. (Frumosul e o valoare solidară cu alte valori). Dacă am reluat, spre a înțelege frumosul, ideea de potrivire, trecînd-o pe plan formal, trebuie să regăsim și caracterul funcțional al potrivirii, considerat acum și el pe plan general.

6. Tot Socrate, atunci va introduce teza cea nouă despre frumos, spunînd simplificat (și oarecum strident pentru un modern): frumosul e utilul (295 c). În realitate, cum o vor dovedi exemplele pe care le dă îndată, continuitatea de idei e perfectă, în ciuda aparenței că ar fi vorba de o teză nouă: potrivirea, adecvația, convenabilul nu pot fi scop în sine. Sînt mijloc. Dar către ce?

Așa deci cum am considerat potrivitul în general, să considerăm *caracterul funcțional în general*. Exemplele lui Platon urcă iarăși. Ochiul este frumos cînd e adaptat funcției sale, ca o parte a corpului; tot corpul la fel, după cum sînt și animalele, uneltele, mijloacele tehnice și artistice create de om, pînă la obiceiurile și legile lui. Aici deci se ia limpede *întreg* registrul funcționalului, unde arta e doar o parte; frumosul s-ar întinde în sfîrșit peste tot, de la materie pînă la zei. Fără să le numească, lingurile de lemn au redevenit frumoase, și cu ele tot restul. Dar acum nu această răspîndire a frumosului îl îngrijorează pe Socrate, ci altceva, mai subtil, ce rezultă din ideea de funcțional considerată în sine.

Dacă frumosul este funcționalul și acesta aduce după el binele, atunci între bine și frumos se creează o stranie *dependență*. S-ar zice: binele

devine scopul frumosului. Dar Platon spune ceva mai adînc: frumosul devine cauza binelui. Într-adevăr, analizînd lucrurile mai bine (chiar dacă aparent sofistic), Platon arată că frumosul a devenit o capacitate de bine (295 e), deci o iscusinţă. Frumosul funcţional, am zice, înseamnă o virtuozitate şi o simplă tehnică de producere a binelui. Dar numai a binelui? Şi mai rămîne el frumos cînd nu produce binele? Să-l limităm totuşi la producerea de bine şi să spunem că e deci favorabilul, avantajosul, priitorul (*to ophélimon*, 296 e). Dacă însă doar „produce" binele, înseamnă că este cauză a lui, fără a fi bun în el însuşi. Iar limba greacă, pentru care *kalós* înseamnă şi frumos şi bun, nu pare a admite aşa ceva. Socrate e nesatisfăcut. Respinge singur toată construcţia de mai sus şi trece, fără nici o justificare aparentă, la a şaptea teză: frumosul înseamnă desfătare.

Cititorul nu e nici el satisfăcut. Întîi, teza aceasta a şasea, a funcţionalului ca fericită potrivire pentru producerea binelui, sfîrşeşte sofistic, în echivocul unui cuvînt grecesc; apoi, trecerea la o nouă teză se face arbitrar. Dialogul pare să se degradeze singur, chiar în prezentarea lui exterioară. Aşa, degradat, a stat el în faţa istoricilor filosofiei, care l-au nesocotit, şi stă în faţa cititorului contemporan, atît de exigent. Poate fi salvat?

Ni se pare că nu e nevoie să fie „salvat"; că trebuie *înţeles*, atîta tot. Să vedem care e gîndul tezei a şasea şi care e trecerea la teza următoare. Pe un modern nu-l poate nemulţumi, în teza frumosului producător de bine, faptul că deci frumosul e „altceva" decît binele; îl nemulţumeşte faptul că e producător, pur şi simplu. Poate că şi pe Socrate îl nemulţumeşte, în fond, sensul acesta al frumosului de a nu fi *prin sine* bun, adică de-a nu fi un de la sine, ceva în sine, un pentru sine. Funcţionalul luat în el însuşi ducea, e drept, la desăvîrşire goală; însă funcţionalul înţeles ca potrivire la ceva conduce la ideea de valoare-mijloc.

Spiritul modern a căzut efectiv peste neadevărul acestei teze a şasea cu o sentinţă renumită a inteligenţei franceze: „frumuseţea e o promisiune de fericire". Este întocmai sensul tezei platoniciene. Dar poate că frumuseţea nu e doar o *promisiune* de fericire, ci e fericirea însăşi. *Acest* lucru îl spune Socrate acum, cu teza a şaptea a frumuseţii ca desfătare. Prin *el însuşi* frumosul ar fi o formă de bine, o beatitudine. Şi se ajunge firesc la teza a şaptea, în ciuda aparenţelor; căci dacă frumosul trebuie să fie un bine, dar nu unul util şi nu binele în general, el este *un bine dezinteresat şi special.*

7. „Să numim frumosul ceea ce ne dă plăcere, nu însă oricare plăcere, ci aceea care se capătă prin auz şi văz" (297 c). S-ar zice că e un gînd de cu totul alt ordin decît cele de pînă acum; dar e acelaşi gînd *limpezit.* Nu erau oare izvor de plăcere chipul fecioarei de la primul răspuns, aurul de la al doilea şi chiar lingurile, în orice caz vieţile frumoase şi potrivirile toate de la celelalte răspunsuri? Ele apăreau ca încercări variate de a descrie frumosul şi nu erau, în realitate, decît paradigme ale plăcerii, ba încă ale plăcerii văzului şi auzului.

Căci într-adevăr, ce se cuprinde sub îngustimea acestor două simţuri, singurele dezinteresate? Se cuprinde *tot.* Sînt întîi artele, atît cele ale plasticului, cu văzul, cît şi cele ale muzicalului, cu auzul; se cuprind tot apolinicul şi dionisiacul, dacă ne place să spunem aşa. Dar nu se cuprinde numai atît, şi dialogul o arată într-un uluitor rezumat, asupra căruia esteticianul modern ar avea de reflectat: „Ne plac, spune Socrate, oamenii frumoşi (frumosul natural), culorile frumoase (frumosul natural şi artistic), operele de pictură şi sculptură (frumosul plastic), sunetele frumoase, muzica sub toate formele". Iar aici vine noutatea pentru un modern: „Ne plac discursurile frumoase, istorisirile de mituri frumoase". Într-adevăr, ţin şi ele de auz, sînt şi ele arte ale muzicalului, de vreme ce pentru grecii vechi *mousikós* însemna „cultivat", iar *mousiké* însemna artă, cultură, nu numai muzică.

Dacă lucrurile stau aşa, atunci nu se mai poate spune că definiţia frumosului pe bază de văz şi auz este îngustă. Socrate va vorbi mai jos de moravuri, de instituţii umane şi legi, care ţin, primele de muzica naturală a polis-ului, celelalte de artele „muzicale" ale politicului, dacă tot ce e armonie se subsumează muzicalului. Dintr-odată astfel un dialog pe care-l puteam lesne arunca din mînă vine să spună, cu o exactitate pe care ştiinţa esteticii nu a mai avut curajul s-o regăsească întotdeauna, *care anume este domeniul frumosului.* Iar pentru că nu am aruncat dialogul din mînă, să vedem dacă el nu spune esteticii noastre încă mai mult.

Este o admirabilă extindere a domeniului frumosului, lărgirea lui pînă la a cuprinde realităţile morale şi politice. Aci este în joc atît văzul minţii ce se desfată cu lucrurile, cît şi un auz al minţii, care poate cuprinde toate armoniile *logos*-ului rostit (frumosul unei demonstraţii matematice, spunem astăzi, frumuseţea unei speculaţii). Dar, pentru întrebările ce se vor ridica acum în legătură cu dezbinarea sau distribuirea frumosului între văz şi auz, frumuseţile morale şi politice spun deocamdată prea mult, cum ar spune şi cele de gînd ori speculative. Ar trebui să arăţi tocmai că nu e vorba de văzul şi auzul obişnuite; căci altminteri „poate

că nici legile, nici obiceiurile nu sînt atît de străine cît par de senzațiile pricinuite în noi de auz și de văz", spune Socrate singur (298 d). Le va lăsa deci de o parte deocamdată (deși „cel de acasă" nu-l iartă dacă spune lucruri nedovedite), după cum va înlătura, simplu, obiecția că ar fi trebuit invocate și alte plăceri, mai joase decît cele ale văzului și auzului, arătînd că nimeni nu le consideră frumoase. O problemă deosebită se ridică acum și ea dă măsura adîncimii de gînd la care a ajuns dialogul acesta al ușurătății aparente. Ea va fi de aici (299 c) și pînă aproape de sfîrșit, problema însăși a frumosului. Dacă nu ne înșelăm, este una dintre cele mai tulburătoare probleme pe care și le poate pune estetica.

Văzul vine cu lumea sa, auzul cu a sa. În chip firesc se pune problema dacă frumosul nu e cumva *divizat*. Este frumosul plasticului același cu al muzicalului? Sînt legile unuia aceleași în ale celuilalt? (Dincolo de sensibilul imediat: sînt legile formelor aceleași cu ale cuvîntului?). Frumoase sînt amîndouă, plăcute amîndouă. Dar au și o frumusețe comună? În speță Socrate se întreabă: sînt frumoase fiecare și amîndouă? Sînt frumoase fiecare dar nu amîndouă? sau cumva sînt frumoase amîndouă dar nu fiecare?

Dacă spui că sînt frumoase atît fiecare cît și amîndouă, e ceva clar pentru logica bunului-simț; (dacă și unul e ostaș și altul e ostaș, amîndoi sînt ostași). Dacă spui: sînt frumoase fiecare dar nu neapărat amîndouă, atunci trebuie să cauți „frumosul comun" (300 a) și aceasta este tocmai problema de aici, ca și a esteticii de totdeauna. Dacă însă spui: sînt frumoase amîndouă dar nu fiecare? Atunci pui o problemă deosebită de cea de aici (unde fiecare, atît plasticul cît și muzicalul, este frumos), dar care o poate lămuri pe cea de aici. Asupra ei se oprește o clipă Socrate, spunînd (300 e): se poate ca o stare, ce nu este în mine cînd sînt singur și nu e nici în tine, să fie în noi cînd sîntem amîndoi.

Lui Hippias i se pare absurd să crezi așa ceva. E clar că este în amîndoi ce e în fiecare (dacă sîntem drepți fiecare sîntem și amîndoi; dacă am fi de fildeș fiecare am fi amîndoi); dar și invers, adaugă el, răspunzînd astfel problemei lui Socrate că ar putea să nu fie în fiecare ce e în amîndoi. Hippias are îndată (301 b) o splendidă diatribă împotriva celor ce văd stări, calități sau esențe care ar reveni amîndurora dar nu fiecăruia, sau fiecăruia și nu amîndurora; și cu toate că istoricii văd în diatribă o imitație a stilului retoric al lui Hippias cel real de către Platon, vom spune mai degrabă că i-a atribuit aici toată revolta bunului-simț împotriva celor ce pretind a vedea și altceva decît exemplare individuale și colecții de indivizi.

Chiar exemplul acesta al exemplarelor individuale îl dă acum Socrate (301 d). Fiecare dintre noi e unu, spune el, dar amîndoi sîntem doi. Ce sîntem fiecare (unu) nu sîntem amîndoi laolaltă și nici ce sîntem amîndoi nu sîntem fiecare. Dar spus astfel, gîndul acesta nu e nici măcar sofistic, e tautologic: sigur că unu e unu și nu doi. De aceea Platon trece de la număr la *proprietate* numerică și spune: unu are proprietatea de-a fi impar, doi pe cea de-a fi par (302 a). Un unu impar și cu alt unu impar dau însă ceva par (întotdeauna două numere impare *adunate* dau unul par). Dar atunci e o întrebare, ce înseamnă „amîndoi" *(amphóteroi)*, pe care-l folosește tot timpul Platon. Dacă amîndoi vrea să spună „și unul și altul", atunci el n-are dreptate: un număr impar și alt număr impar fac două numere tot impare! Dacă însă amîndoi înseamnă „adunați", atunci e vorba de un al treilea, deci nu mai sînt în joc unul ori altul.

De ce săvîrșește Platon sofismul acesta? Poate conștient, poate inconștient. El își dă în orice caz seama că a căzut pe o problemă: două sau mai multe lucruri reunite pot da și altceva decît este în ele. Dacă reunirea înseamnă *adunare*, bineînțeles că rezultatul are alte proprietăți decît părțile; dacă reuniunea e *organizare* în sistem, iarăși este firesc ca sistemul să aibă proprietăți noi. Dar chiar simpla reuniune (acumulare) poate duce natura la un salt calitativ, sau spiritul la adevărul totului care nu e al fiecăruia sau la sensuri colective care nu sînt ale fiecăruia. Socrate însă stabilește că poate exista ceva în amîndoi care să nu fie în fiecare, spre a putea spune și invers: există ceva în fiecare fără să fie în amîndoi.

Aceasta, într-adevăr, e *problema* la care Socrate revine: dacă frumosul poate fi o plăcere a auzului, de o parte, a văzului de alta, fără să fie o plăcere comună, fără o „natură comună" (302 c). Se poate așa ceva? Nu se poate, răspunde Socrate. La fel spune și Hippias.

Dar dacă se poate? Platon a avut curajul, cu teza a șaptea, să nu rămînă la generalități libere despre frumos (cum ar fi potrivirea în general, utilitate sau funcționalitate în general), ci să invoce generalități *angajate în sensibil*, cum reclamă atît frumosul natural cît și cel artistic. Frumosul este armonia în cele văzute și auzite; frumosul e sau plastic sau muzical (în sens larg, grecesc). Poate nimeni n-a mai îndrăznit să spună lucrul cu atîta claritate. Dar ceea ce nu cutează să spună nici Platon este că astfel s-ar putea ca frumosul să fie și să rămînă *îndoit.*

Astăzi o asemenea afirmație că există stări îndoite n-ar mai surprinde. S-a putut spune simplu că lumina este și corpuscul și undă. Spunem că

devenirea este şi liniară şi în cerc. Spunem că viaţa este şi proces orb şi proces codificat. Despre număr afirmăm că e şi raţional şi iraţional, în sensul că e şi suprema raţionalitate şi suprema iraţionalitate (continuul numeric). Nu s-ar putea susţine oare că plasticul şi muzicalul reprezintă o *complementaritate sensibilă*, aşa cum s-a vorbit de una logică?

Platon nu şi-a pus această problemă; dar dialogul o pune. Ce este frumosul? Dialogul vine acum să spună: oricum vei răspunde, în cazul că vorbeşti despre frumosul însuşi, ca întruchipare sensibilă, vei vorbi *sau* despre cel plastic *sau* despre cel muzical. Nici o estetică, poate, n-a ieşit din condiţia aceasta, şi astfel dialogul lui Platon, care pornea de la sensibilul imediat şi ajungea la sensibilul *specificat*, nu a fost depăşit.

Să rămînem la cele două specii ale frumosului fără să găsim genul lor? Dar orice căutare în *gen* ne scoate din frumos. Aşa i se întîmpla lui Platon însuşi, cu ultima teză, ce ar putea fi *a opta* (303 e). Că genul comun ar fi: plăcerea nevinovată, bună, favorabilă — o asemenea afirmaţie ne-ar întoarce la frumosul „producător de bine", pe care l-am respins mai înainte.

Hippias este exasperat şi se întoarce la *ce ştie*, la frumuseţea de-a cuvînta cum trebuie în faţa oamenilor (304 b). Socrate e descumpănit: a revenit la *ce nu ştie*. Cum să vorbeşti de frumuseţea de-a cuvînta dacă nu ştii ce e frumuseţea? Cineva „de acasă" l-ar certa că nu poate da socoteală exactă de lucruri. El însuşi e dezbinat între dorinţa de-a vorbi *exact* despre valori ca frumosul şi neputinţa de-a tăcea despre ele, de vreme ce le întîlneşti pe toate drumurile. Nu merită să trăieşti dacă nu ştii aşa ceva (304 a).

Nici nu trăieşti ca om, dacă n-ai înţelesul valorilor umane. Trebuie să existe, atunci, o altă ştiinţă, sau un alt acces la ele. Un asemenea acces îl va sugera Platon, pentru frumos, într-un alt dialog, anume *Phaidros*, dar în chip atît de liber şi exaltat încît abia dacă mai poţi crede că este în joc *ştiinţa* Ideii.

Nu cunoşti frumosul, va reieşi din *Phaidros*, dar îl identifici. Nu-l cunoşti dar *îl recunoşti*. L-ai văzut altădată şi i-ai contemplat Ideea, în altă existenţă. — Dacă se poate traduce în vreun fel gîndul metempsihozei, atunci vom spune: a percepe valorile înseamnă a le fi perceput. O altă ştiinţă — spre care dialogul de faţă, *Hippias*, abia deschide — va trebui să intre în joc, o ştiinţă a cunoaşterii în cerc, sau una a cunoaşterii ca recunoaştere. Dar ştiinţa aceasta despre frumos e grea, cum spune proverbul pe care abia acum, la sfîrşitul dialogului, îl înţelege cu adevărat Socrate.

# HIPPIAS MAIOR

[sau *Despre frumos*, dialog anatreptic]

SOCRATE HIPPIAS

SOCRATE Iată-l din nou la noi pe frumosul și atotștiutorul Hippias![1] E multă vreme de cînd n-ai mai dat prin 281 a
Atena.

HIPPIAS N-am o clipă de răgaz, Socrate. Căci Elisul ori de cîte ori are nevoie să ducă ceva la bun sfîrșit cu vreo cetate sau alta pe mine mă alege ambasador, considerîndu-mă un foarte priceput arbitru și purtător de cuvînt b
în chestiuni diplomatice. Așa se face că în numeroase rînduri am dus tratative cu diferite cetăți, dar cel mai adesea, și în treburile cele mai importante, cu Sparta. Iată de ce, ca să răspund la întrebarea ta, nu mă abat decît arareori pe-aici.

SOCRATE Așa se întîmplă, Hippias, cînd ești un om și instruit, și cu o viață bine împlinită[2]: căci pe cît de bine te descurci într-ale tale cîștigînd o droaie de bani de la tineri în schimbul unor învățături cu mult mai prețioase c
de fapt, pe atît de bine te descurci și într-ale obștei, de vreme ce-i faci numai servicii, nădăjduind, pe bună dreptate, nu disprețul, ci stima tuturora. Stau însă și mă întreb, Hippias: de ce oare acei oameni vestiți din vechime[3], ale căror nume sînt rostite ca fiind cele mari ale înțelepciunii, un Pittacos, Bias sau Thales din Milet, și alții încă, pînă la Anaximandru, deci toți aceștia, sau aproape toți, s-au ținut departe de treburile publice?[4]

HIPPIAS Erau neputincioși, Socrate, și nu-i ducea min- d
tea[5] cum să facă față și la treburile care-i priveau pe ei și la cele ale cetății.

SOCRATE Așadar, pe Zeus, precum spunem îndeobște că nici un meșteșug nu rămîne pe loc, iar meșterii de altădată le apar celor de astăzi rudimentari, oare tot astfel vom spune și noi că meșteșugul vostru, al sofiștilor, n-a

rămas pe loc, şi că cei care s-au îndeletnicit în vechime cu înţelepciunea ne apar nouă astăzi rudimentari?

HIPPIAS Este întocmai cum spui.

SOCRATE Deci după tine, Hippias, dacă s-ar întîmpla
282 a ca Bias să trăiască în zilele noastre, pe lîngă voi el ne-ar părea de bună seamă ridicol, după cum şi sculptorii spun că dacă Dedal[6] s-ar naşte încă o dată şi-ar da la iveală aceleaşi lucruri care pe-atunci l-au făcut celebru, noi nu ne-am putea stăpîni rîsul.

HIPPIAS Chiar aşa stau lucrurile, Socrate[7]. Numai că, în ce mă priveşte, am obiceiul să-i laud pe cei vechi, ba chiar mai mult pe ei decît pe cei din vremea noastră, păzindu-mă astfel de invidia celor în viaţă, dar şi temîndu-mă de mînia celor morţi.

b SOCRATE Mi se pare că procedezi tare înţelept, Hippias, vorbind şi gîndind aşa. Iar eu sînt gata să întăresc cele spuse de tine. Căci dacă stau să mă gîndesc la măiestria cu care aţi ajuns să îmbinaţi interesul obştei cu treburile voastre, ale fiecăruia, pot spune că arta voastră a progresat văzînd cu ochii. Iată-l, de pildă, pe Gorgias, sofistul din Leontinoi; trimis de ai lui la Atena pentru a le reprezenta cetatea — leontinii îl ţineau de cel mai iscusit în cele obşteşti — a trecut drept un excelent vorbitor în adunarea poporului; iar apoi şi-a văzut de ale lui şi, dînd
c lecţii celor tineri, a cîştigat de la noi o grămadă de bani. Ca să nu mai vorbesc de prietenul meu Prodicos, care nu o dată a trecut pe aici cu treburi de-ale cetăţii. Dar ultima oară, venind la Atena ca reprezentant al Ceosului a stîrnit mare admiraţie vorbind în consiliu; iar apoi, s-a gîndit şi la ale sale; cu prelegeri şi cu lecţii a cîştigat o groază de bani, de te miri cît. În schimb, nici unul din oamenii vestiţi de altădată nu a crezut vreodată de cuviinţă să ceară vreun ban şi nici să ţină prelegeri, împăr-
d tăşind cîte ceva din ceea ce ştiau locuitorilor atîtor cetăţi. Într-atît erau de naivi şi n-aveau habar de ce reprezintă banul! Pe cînd cei doi despre care-ţi vorbeam au cîştigat de pe urma înţelepciuniii mai mult decît orice alt meseriaş de pe urma meşteşugului său, oricare ar fi acela. Ca să nu mai vorbim de înaintaşul lor, Protagoras.

HIPPIAS În privința aceasta sînt de spus lucruri de care tu n-ai habar, Socrate. Căci dacă ai afla cîți bani am cîștigat eu, ai rămîne uimit. Ca să nu pomenesc decît de Sicilia, chiar locul unde trăia, onorat de toți, Protagoras; unde e
mai pui că era și mai vîrstnic decît mine. Eu, cu mult mai tînăr și în scurtă vreme, am cîștigat mai bine de o sută cincizeci de mine![8] Iar dintr-un orășel prăpădit, Inykon[9], mai bine de douăzeci de mine. Întorcîndu-mă acasă, banii i-am dat tatălui meu; și el și ceilalți din cetate au rămas cu gura căscată de admirație. Aproape că-mi vine să cred că am cîștigat mai mulți bani decît oricare alți doi sofiști laolaltă.

SOCRATE Minunat lucru, Hippias! Iată o dovadă cum 283 a
nu se poate mai bună că înțelepciunea ta și a celor din zilele noastre o întrece cu mult pe a celor de altădată. Ce deosebire! Trebuie să înțeleg din spusele tale că mare le era prostia! Se zice că Anaxagoras făcea exact pe dos decît facem noi. Rămînîndu-i o moștenire însemnată s-a arătat nechibzuit și a risipit-o pe toată, într-atît era de lipsit de minte. Se mai spun și altele de felul ăsta despre cei din vechime... Gîndindu-mă, deci, la înaintași, toate acestea îmi par a fi o dovadă cum nu se poate mai bună b
a înțelepciunii noastre. Și nu sînt puțini cei care gîndesc că înțeleptul trebuie să fie înțelept în primul rînd pentru el. Drept care, definiția înțeleptului ar suna cam așa: „Cel care cîștigă cei mai mulți bani". Hai să lăsăm însă vorbăria și să ne întoarcem la tine; ia spune-mi, din cetățile prin care ai fost, de unde ai cîștigat cei mai mulți bani? Pot să jur că din Sparta, unde te și duci cel mai des.

HIPPIAS Nu, pe Zeus, Socrate.

SOCRATE Cum așa? N-ai să-mi spui că de acolo ai cîștigat cel mai puțin?

HIPPIAS De acolo n-am cîștigat niciodată nimic. c

SOCRATE Mai că nu-mi vine să cred, Hippias, atît e de uimitor ce-mi spui. Oare știința ta nu este în stare să-i facă mai virtuoși pe cei care stau în preajmă-ți și o învață?[10]

HIPPIAS Ba bine că nu!

SOCRATE Să înțeleg atunci că ea a fost în stare să-i

facă mai buni pe tinerii din Inykon, dar nu și pe cei din Sparta?

HIPPIAS Nici vorbă de așa ceva, Socrate.

SOCRATE Atunci poate că cei din Sicilia doresc să devină mai buni, iar cei din Sparta nu?

d HIPPIAS Nu, Socrate. Și spartanii vor același lucru.

SOCRATE Mai rămîne să cred că fugeau de lecțiile tale din lipsă de bani.

HIPPIAS Nici ăsta nu-i motivul; au bani cîți vrei.

SOCRATE Atunci cum să-mi explic că avînd și bunăvoință și bani, iar tu putînd să le fii de folos ca nimeni altul, nu te-au trimis acasă încărcat de bani? Ia stai! Oare nu cumva își educă spartanii copiii mai bine decît o poți face tu? Te învoiești să spunem că e așa?

e HIPPIAS Cum o să mă învoiesc?

SOCRATE Atunci din două una: ori nu ai fost în stare să-i convingi pe tinerii spartani că luînd lecții cu tine ar progresa întru virtute mai mult decît dacă ar face-o cu părinții lor, ori nu ai putut să-i convingi pe părinții lor că este firesc să-ți încredințeze ție educația acestor copii, dacă, bineînțeles, le pasă cît de cît de soarta lor. Căci nu pot să cred că-i rodea invidia la gîndul că le-ar deveni copiii mai buni.

HIPPIAS Nici eu nu cred că despre invidie era vorba.

SOCRATE Sparta este bine legiuită, nu?

HIPPIAS Sigur că este.

284 a SOCRATE Iar în cetățile bine legiuite virtutea este ținută la loc de cinste.

HIPPIAS Și încă cum!

SOCRATE Or, dintre toți, tu ești cel mai capabil s-o treci și altora.

HIPPIAS Întocmai, Socrate.

SOCRATE Dacă ne gîndim la omul cel mai capabil să-i învețe pe alții călăria; oare nu în Tesalia, în primul rînd (sau oriunde în altă parte, unde lumea s-ar îndeletnici cu această artă), ar fi el cel mai mult prețuit și ar cîștiga cei mai mulți bani?

HIPPIAS Așa se pare.

SOCRATE Iar cel care este în stare să dea învățături despre virtute, vrednice de toată prețuirea, unde va fi cu precădere stimat și unde va cîștiga cei mai mulți bani? b
Unde dacă nu în Sparta sau în alt oraș bine legiuit dintre cele grecești? Sau poate mai degrabă în Sicilia[11], prietene, și la Inykon? Să credem una ca asta, Hippias? Dacă tu poruncești, se cuvine ca eu să te-ascult.

HIPPIAS Nu, Socrate, însă potrivit tradiției, spartanii nu-și schimbă legile și nici nu-și educă copiii altfel decît au apucat.

SOCRATE Cum vine asta? Spartanilor nu le stă în obicei să facă cum este bine, ci, dimpotrivă, să dea greș în ceea c
ce întreprind?

HIPPIAS N-aș spune asta, Socrate.

SOCRATE N-ar proceda ei mai cuminte dînd tinerilor o educație mai bună în locul uneia mai proaste?

HIPPIAS Desigur. Însă legile lor nu le îngăduie să primească o educație străină[12]; altminteri, știi prea bine că dacă ar fi cu putință ca vreun educator să cîștige bani de la ei, acela aș fi eu. Nici nu știi ce plăcere le face să mă asculte; să-i vezi numai cum mă laudă! Însă, după cum îți spun, nu le îngăduie legea.

SOCRATE După tine, Hippias, legea este un neajuns d
pentru cetate sau este în folosul ei?[13]

HIPPIAS Cred că este făcută spre folosul ei; numai că atunci cînd este rău alcătuită, îi pricinuiește și neajunsuri[14].

SOCRATE Cum adică? Cei care fac legea, nu ca fiind cel mai mare bine pentru cetate o fac? Căci fără o lege bună nu poți guverna un stat, nu?

HIPPIAS Ai dreptate.

SOCRATE Iar dacă cei care se-apucă să facă legi nu ajung să le facă și bune, atunci ei nu împlinesc nici legalitatea și nici legea. Tu ce crezi?

HIPPIAS Potrivit unei vorbiri riguroase[15], așa este Socrate; e
numai că oamenii nu prea au obiceiul să vorbească așa.

SOCRATE Care oameni, Hippias? Cei știutori, sau cei ignoranți?

HIPPIAS Cei mulți.

SOCRATE Cei mulți sînt cei care cunosc adevărul?

HIPPIAS Evident că nu.

SOCRATE Nu cred însă cei ştiutori că ceea ce este cu adevărat avantajos pentru toți oamenii este mai potrivit legii decît ceea ce nu este avantajos? Sau nu ești de aceeași părere?

HIPPIAS Ba sînt.

SOCRATE Deci lucrurile stau așa cum cred cei știutori?

HIPPIAS Întocmai.

SOCRATE Așadar, pentru spartani ar fi mai avantajoasă,
285 a potrivit spusei tale, educația pe care le-ai da-o tu; şi cu toate că ar veni din partea unui străin, ea ar trebui preferată celei din partea locului.

HIPPIAS Aşa spun, şi cred că pe bună dreptate.

SOCRATE Nu spui tu, de asemenea, că cele ce sînt mai avantajoase sînt mai potrivite legii?

HIPPIAS Am spus-o, de asemenea.

SOCRATE Atunci, după tine, este mai potrivit legii ca fiii spartanilor să fie educați de către Hippias și mai neconform cu ea să fie educați de către părinții lor; asta în cazul că într-adevăr ei vor trage cu mult mai multe foloase de pe urma ta.

HIPPIAS Desigur că așa se va întîmpla, Socrate.

b SOCRATE Rezultă că, întrucît nu îți dau bani și nu ți-i lasă în grijă pe fiii lor, spartanii contravin legii.

HIPPIAS Sînt de acord cu tine; căci am impresia că ceea ce spui este în favoarea mea și nu văd de ce te-aş contrazice.

SOCRATE Iată-ne deci, prietene, în fața unei mari descoperiri: spartanii contravin legii. Și culmea, asta o fac tocmai ei care trec drept cei mai pătrunşi de spiritul legii! Îmi spui însă că te laudă, Hippias, și că se bucură ascultîndu-te; dar pe zei, despre ce anume le vorbeşti? Este clar că despre lucrurile pe care tu le cunoşti cel mai bine[16],
c adică despre cele ce se petrec cu stelele şi fenomenele cerești[17].

HIPPIAS Cîtuși de puțin, Socrate; nici nu vor să audă de așa ceva.

SOCRATE Atunci le place să le vorbești despre geometrie?

HIPPIAS Nici atît; căci cei mai mulți dintre ei nu știu nici să numere, ca să zic așa.

SOCRATE Deci cu atît mai puțin sînt dispuși să te suporte vorbindu-le despre calcul.

HIPPIAS Nici vorbă de calcul, pe Zeus.

SOCRATE Nu cumva le vorbești atunci despre acele
lucruri pe care, dintre toți, tu știi să le distingi cu cea mai d
mare finețe, vreau să spun despre valoarea literelor și a
silabelor, a ritmurilor și armoniilor?[18]

HIPPIAS Despre ce fel de armonii și litere, prea bunule?

SOCRATE Bine, dar atunci care sînt acele lucruri pe care ei le ascultă cu plăcere și pentru care te laudă? Spune-mi tu, pentru că eu singur nu-mi dau seama.

HIPPIAS Despre zămisliri le-am vorbit Socrate; ale
eroilor și oamenilor obișnuiți; ale cetăților apoi. Într-un
cuvînt, tot ce privește originile — iată ce le face o nespusă
plăcere. Așa încît, din cauza lor m-am văzut obligat să
învăț pe dinafară și să mă ocup de toate cîte au legătură cu e
lucrurile de soiul ăsta.

SOCRATE Pe Zeus, Hippias, mare noroc ai avut că spartanii nu ți-au cerut tot șirul arhonților noștri de la Solon încoace! Știu că ai fi avut ce învăța pe dinafară![19]

HIPPIAS Da de unde, Socrate! Numai o singură dată să aud cincizeci de nume și le și țin minte.

SOCRATE Așa deci? Uite, nu știam că stăpînești tehnica
memorării. Acum înțeleg eu cu-adevăr de ce le face sparta-
nilor atîta plăcere să te asculte! Fiindcă știi o grămadă de 286 a
lucruri, te folosesc cum fac copiii cu bunicii lor, cînd nu se
mai satură să-i asculte povestind.

HIPPIAS Așa e, Socrate, pe Zeus. De curînd am avut un
mare succes vorbindu-le despre îndeletnicirile frumoase[20]
pe care se cuvine să le aibă un tînăr. Și pe bună dreptate
m-au lăudat, căci discursul este fără cusur compus, bine
alcătuit și în general și în privința alegerii cuvintelor. Cît
despre început el sună cam așa: după căderea Troiei, Neop-
tolem îl întreabă pe Nestor care anume sînt îndeletnicirile
frumoase ce-l pot face pe un tînăr să devină stimat. Vor- b
bește apoi Nestor dîndu-i lui Neoptolem felurite îndru-
mări de toată frumusețea[21]. Acesta este discursul pe care

l-am ținut acolo și pe care am de gînd să-l reiau și aici peste trei zile, în școala lui Pheidostratos[22], împreună cu alte multe lucruri demne de auzit. Eudicos[23], fiul lui Apemantos, este cel care m-a rugat să vorbesc. Ai grijă să fii și tu
c de față și să-i aduci și pe alții în stare să prețuiască cele auzite.

SOCRATE Așa voi face, Hippias, de va vrea zeul[24]. Dar acum, pentru că tocmai mi-am adus aminte, fii bun și deslușește-mi următoarea problemă, în cîteva cuvinte măcar. De curînd, dragul meu, stînd de vorbă cu cîțiva cunoscuți, m-am pomenit într-o mare încurcătură; în timp ce condamnam unele lucruri ca fiind urîte, iar pe altele le lăudam ca frumoase, numai ce îl aud pe unul dintre ei că mă întreabă, nu pot să-ți spun cu ce ton arogant: „Da
d de unde știi tu, Socrate, care lucruri sînt frumoase și care urîte? Ia să vedem, ai putea să-mi spui ce-i frumosul?" Eu, ca un prost ce mă aflu, m-am încurcat tare rău și nu izbuteam cu nici un chip să-i răspund cum trebuie. Rămînînd singur, supărat foc pe mine, nu încetam să mă mustru și îmi ziceam, fierbînd de mînie, că prima oară cînd mă voi întîlni cu unul dintre voi înțelepții, vă voi asculta mai întîi cu luare-aminte, voi căuta să înțeleg și-mi voi băga lucrurile bine în cap, pentru ca apoi să merg din nou la cel care mi-a pus întrebarea și să reîncep lupta. Iată de ce,
e cum spuneam, ai picat cum nu se poate mai bine; lămurește-mă, deci, așa cum trebuie ce este frumosul și încearcă să-mi explici totul amănunțit ca să nu mai pățesc altă rușine și să-și bată iar joc de mine omul acela. Căci, fără îndoială, lucrul îți este cunoscut, și pentru tine-i o nimica toată față de altele multe cîte le știi.

HIPPIAS Pe Zeus că-i o nimica toată, Socrate, și nici nu merită atîta bătaie de cap, ca să zic așa.

SOCRATE Am să pricep atunci cu atît mai ușor și nimeni n-o să-mi mai vină de hac.

HIPPIAS Sigur că nimeni. Altminteri tot ce știu eu n-ar
287 a face doi bani.

SOCRATE Pe Hera, frumos vorbești, Hippias! De l-am putea îmblînzi pe omul ăsta! Lasă-mă, totuși, — și nu văd de ce te-ar stingheri — să mă dau pe mine drept el și, pe

măsură ce tu răspunzi, eu să aduc obiecții; în felul acesta deprind și eu mai lesne învățătura ta. Știi poate că mie îmi este oarecum mai la îndemînă să fac obiecții. Dacă n-ai deci nimic împotrivă, să facem cum îți spun, cu gîndul că am să învăț mai temeinic[25].

HIPPIAS Nu te sfii; îți spuneam doar că nu-i vorba de cine știe ce lucru și că te-aș putea învăța să faci față la altele cu mult mai grele. b

SOCRATE Că tare frumos mai vorbești, Hippias! Ei bine, pentru că și tu mă îndemni, hai să încerc ca punînd întrebări, să-i țin locul omului nostru pe cît îmi stă mie în putere. Așadar, dacă i-ai ține lui discursul despre care-mi vorbeai, cel cu îndeletnicirile frumoase, după ce ai termina ce aveai de spus, el s-ar grăbi să întrebe înainte de toate c tocmai despre frumos[26] — căci îi știu obiceiul — și ar începe astfel: „Străine din Elis, oare cele ce-s drepte, nu prin dreptate sînt drepte?" Răspunde, Hippias, ca și cum el te-ar întreba.

HIPPIAS Răspund că prin dreptate.

SOCRATE „Dreptatea, deci, este un lucru real?"

HIPPIAS Desigur.

SOCRATE „Așadar și cei înțelepți sînt înțelepți prin înțelepciune, iar toate cîte sînt bune, prin bunătate?"[27].

HIPPIAS Cum altfel?

SOCRATE „Și ele există cu-adevărat, nu sînt simple vorbe".

HIPPIAS Sigur că există.

SOCRATE „Așadar, toate cîte sînt frumoase, sînt frumoase prin însuși frumosul, nu-i așa?"

HIPPIAS Prin însuși frumosul, întocmai. d

SOCRATE „Iar frumosul este și el un lucru real, nu?"

HIPPIAS Este. Dar ce-i cu asta?[28]

SOCRATE „Spune-mi, străinule — va adăuga el —, atunci ce anume este frumosul ăsta?"

HIPPIAS După cît înțeleg, Socrate, cel care întreabă îți cere să afli ce este frumos, nu?

SOCRATE Nu asta cred că cere, Hippias, ci ce este frumosul.

HIPPIAS Și care e mă rog deosebirea?

SOCRATE Ţi se pare că nu e nici una?

HIPPIAS Nici una[29].

SOCRATE Oricum, este clar că tu ştii mai bine. Totuşi, dragul meu, fii puţin mai atent: el nu te întreabă ce este
e frumos, ci ce este frumosul.

HIPPIAS Acum înţeleg. Îi voi arăta ce este frumosul şi n-o să mai aibă nimic de zis. Căci frumosul, Socrate, este, după cum bine ştii, şi dacă e să vorbim drept, o fată frumoasă.

SOCRATE Jur pe cîine, Hippias, că ai răspuns tare frumos, aş spune chiar, de-a dreptul strălucit. Dacă am să-i răspund
288 a şi eu la fel, înseamnă că îi voi spune exact ce trebuie şi că nu o să mai aibă nimic de zis?

HIPPIAS Cum să mai aibă, Socrate, cînd toţi cei de faţă ar fi de aceeaşi părere şi nu s-ar da în lături să întărească prin spusa lor că ai dreptate?

SOCRATE Bine, să zicem că aşa este. Aş vrea, totuşi, să-mi pot reaminti[30] mai lesne ceea ce spui. Căci el o să mă întrebe cam în felul următor: „Ia răspunde-mi, Socrate: toate aceste lucruri pe care le numeşti frumoase, nu ar fi frumoase decît dacă frumosul însuşi există cu-adevărat, nu?" Iar eu ce voi răspunde? Că o fată frumoasă este frumoasă, tocmai pentru că există ceva prin care lucrurile sînt frumoase?

b HIPPIAS Crezi, aşadar, că va mai încerca să nege că frumosul este ceea ce spui tu? Sau că dacă ar face-o nu va fi ridicol?

SOCRATE Că va încerca, minunatule, ştiu foarte bine. Dacă încercînd, va fi şi ridicol, aceasta urmează să o vedem. Iată totuşi ce-mi va răspunde şi mă gîndesc să-ţi spun şi ţie.

HIPPIAS Spune-mi.

SOCRATE „Eşti încîntător[31], Socrate", îmi va răspunde el. „Dar o iapă frumoasă nu este ceva frumos, din moment
c ce chiar zeul a lăudat-o în oracolul său?"[32] Ce vom spune, Hippias? Desigur că iapa cea frumoasă este ceva frumos. Căci nu vom îndrăzni să afirmăm că frumosul nu este frumos.

HIPPIAS Aşa e, Socrate. E drept că zeul însuşi a spus-o, iar la noi, în Elis, există într-adevăr cai frumoşi.



*Capul Sunion*, extremitatea sud-estică a Atticei (vedere aeriană)
Se disting ruinele unui templu doric al lui Poseidon.

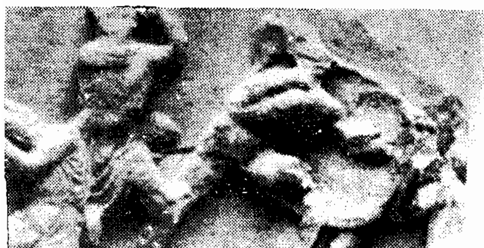






*Bătălia de la Plateea.* Frize ale templului Atenei Nike de pe Acropola ateniană, sculptate către 420 î.e.n. (British Museum)

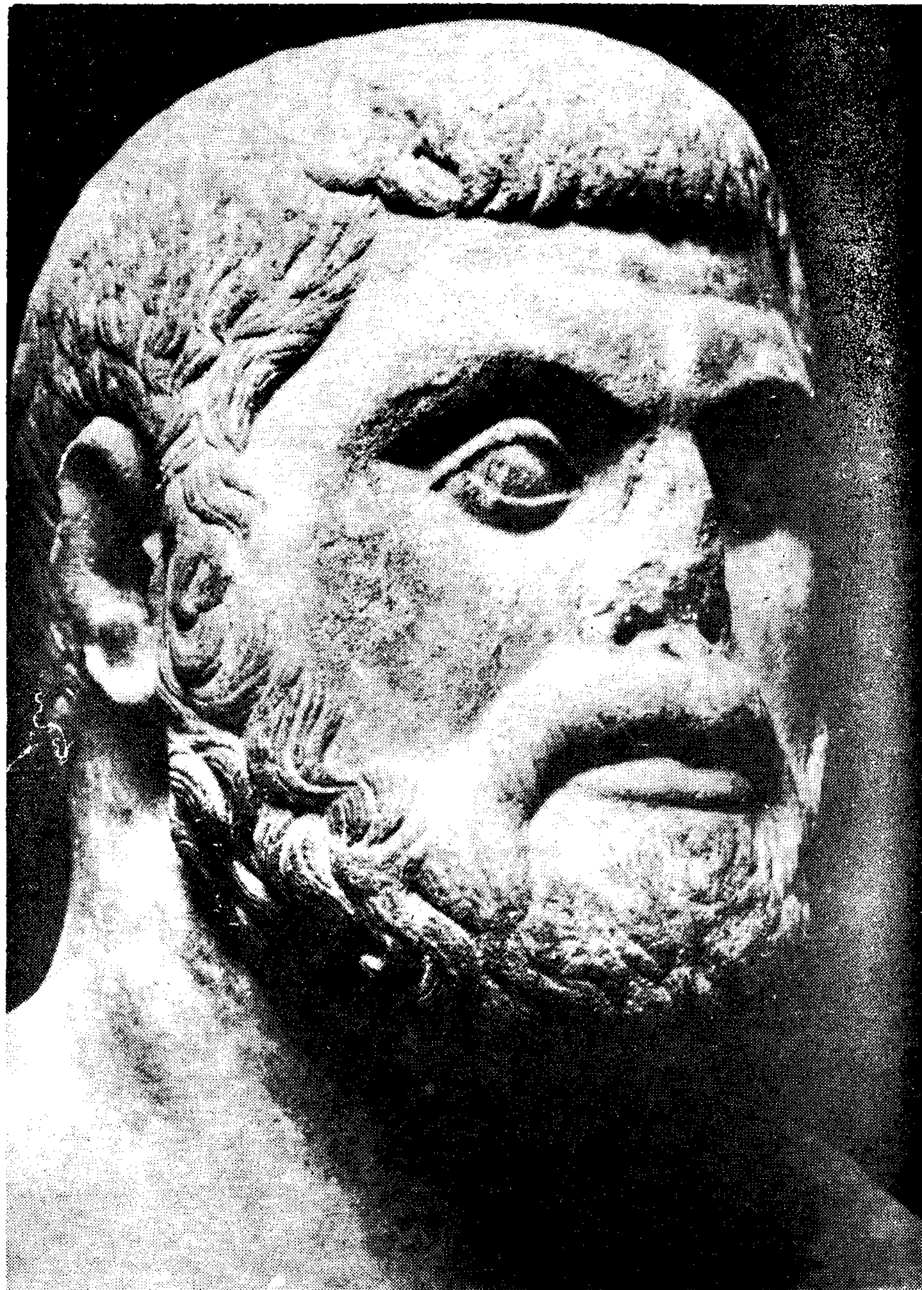






*Monedă ateniană* reprezentînd bufnița Atenei, două frunze de măslin și primele trei litere (ATHE) din numele cetății.





*Temistocle.* Copie romană executată după o operă contemporană omului politic atenian (Muzeul din Ostia)

SOCRATE „Buun!", va relua el. „Ce spui acum de-o liră frumoasă? Nu este și ea ceva frumos?" O vom recunoaște, Hippias?

HIPPIAS Firește că da.

SOCRATE După care el va spune, căci mă iau după firea lui și știu prea bine ce va spune: „Dar despre o prea frumoasă oală de lut, ce părere ai, dragul meu? Oare ea nu este ceva frumos?"

HIPPIAS Dar bine, Socrate, cine-i acest om? Ce grosolan d trebuie să fie cineva pentru a folosi cuvinte atît de vulgare[33] într-o problemă atît de delicată!

SOCRATE Așa-i el, Hippias. Nu are rafinament, este un tip vulgar; nu-l interesează decît adevărul. Și totuși, trebuie să-i răspundem omului; în ce mă privește îmi pregătesc un răspuns provizoriu. Dacă oala cu pricina, ieșită din mîna unui meșter bun ar fi netedă, rotundă și bine arsă, cum sînt cele frumoase, de cîte douăzeci de litri, cu două toarte, tare izbutite — deci dacă la o astfel de oală s-ar referi el, trebuie să admitem că ea este ceva frumos. e Căci altfel, cum am putea spune că ceea ce este frumos nu este frumos?

HIPPIAS Nicicum, Socrate.

SOCRATE „Așadar", va continua el, „o oală frumoasă este ceva frumos? Răspunde!"

HIPPIAS Iată cum cred eu că stau lucrurile, Socrate: acest obiect, îngrijit lucrat, este într-adevăr ceva frumos, dar în general el nu este demn de a fi judecat astfel față de un cal, o fată și față de toate celelalte lucruri frumoase.

SOCRATE Înțeleg deci, Hippias, că trebuie să-i răspundem 289 a cam așa: „Oare nu știi", după cum bine zice vorba lui Heraclit[34], că „cea mai frumoasă dintre maimuțe este urîtă în comparație cu neamul oamenilor" și că „cea mai frumoasă dintre oale este urîtă în comparație cu neamul fecioarelor, după cum spune înțeleptul Hippias?" Am spus bine, Hippias, nu?

HIPPIAS Chiar așa, Socrate, ai răspuns foarte bine.

SOCRATE Dar stai să vezi ce va urma: „Ce spui, Socrate? Dacă cineva ar compara neamul fecioarelor cu cel al zeilor, nu ar păți același lucru ca atunci cînd pune alături b

oalele de fecioare? Nu ne apare atunci cea mai frumoasă fată ca fiind urîtă? Şi Heraclit al tău nu tot la asta se referă cînd spune că „cel mai înțelept dintre oameni comparat cu un zeu nu-i altceva decît o maimuță și în privința înțelepciunii, și a frumuseții și a tuturor celorlalte?". Să acceptăm atunci, Hippias, că cea mai frumoasă fată este urîtă în comparație cu zeițele?

HIPPIAS Cine ar spune că nu-i aşa, Socrate?

c SOCRATE Dacă vom admite că aşa este, atunci el va izbucni în rîs şi va spune: „Îți aminteşti, Socrate, care a fost întrebarea mea?" Iar eu voi spune că m-a întrebat ce este frumosul însuși. „Şi întrebat fiind ce este frumosul — va adăuga el — ai răspuns, ca să te citez pe tine, că este un lucru deopotrivă frumos şi urît, nu?" Voi recunoaşte că da; sau ce mă sfătuieşti să spun, înțeleptule?

HIPPIAS Dinspre partea mea, chiar acest lucru. Căci e-adevărat că față de zei neamul oamenilor nu este frumos.

SOCRATE „Dacă te-aş fi întrebat de la început — va continua el — ce anume este deopotrivă frumos şi urît, răspunsul pe care mi l-ai dat ar fi fost foarte bun. Dar d acum nu ştiu dacă mai poți crede că frumosul în sine — acea formă[35] care adăugată[36] unui lucru îl împodobeşte și-l face să pară frumos — este o fată, un cal sau o liră".

HIPPIAS Dar bine, Socrate, dacă asta vrea el să afle, nimic mai simplu decît să-i răspunzi ce este frumosul care împodobeşte toate celelalte lucruri și care, adăugat acestora, le face să pară frumoase. Pot spune că omul ăsta al
e tău e-un prost care n-are nici cea mai mică idee despre lucrurile frumoase. Dar dacă îi vei răspunde că frumosul pe care-l caută el nu-i altceva decît aurul[37], va rămîne cu gura căscată şi nu-i va mai arde de obiecții. Căci ştim cu toții că atunci cînd îi adaugi aur, un lucru care la prima vedere pare urît devine frumos aşa împodobit cu aur cum este.

SOCRATE N-ai idee ce om e ăsta, Hippias, cît de dificil e și cît de greu se lasă convins.

HIPPIAS Cum vine asta, Socrate? Dar e obligat să accep-
290 a te adevărul[38]; altminteri se face de rîs!

SOCRATE Păi uite, să luăm răspunsul ăsta; nu numai că nu-l va accepta, dar pe deasupra o să-şi bată joc şi o să spună: „Măi prostănacule, crezi că Fidias este un artist de duzină?" — „Departe de mine gîndul ăsta", am să spun.

HIPPIAS Şi bine ai să faci, Socrate.

SOCRATE Bine, într-adevăr. Numai că el, după ce recunosc că Fidias este un bun artist: „Şi crezi că Fidias n-avea b
habar de frumosul de care vorbeşti tu?" — Iar eu: „De ce mă întrebi?" — „Fiindcă el nu i-a făcut Atenei[39] nici ochii, nici restul feţei, nici braţele şi nici picioarele din aur — dacă aurul ar fi, cum spui, cel mai frumos — ci din fildeş; este clar deci că a dat greş din ignoranţă, neştiind că aurul este cel care face ca toate lucrurile să devină frumoase atunci cînd sînt împodobite cu el". Ei bine, ce-i vom răspunde la toate astea, Hippias?

HIPPIAS Nu mi se pare greu de răspuns; îi vom spune că c
Fidias a procedat excelent. Pentru că şi fildeşul este un lucru frumos.

SOCRATE „Atunci de ce n-a făcut din fildeş şi culoarea ochilor", o să continue el, „ci dintr-o piatră anume, căutînd, atît cît era cu putinţă, o cît mai mare potrivire a ei cu fildeşul? Sau poate şi-o piatră frumoasă este ceva frumos?" O să spunem că este, Hippias?

HIPPIAS Sigur că o să spunem, ori de cîte ori este vorba de o potrivire[40].

SOCRATE „Iar atunci cînd nu-i vorba de potrivire, că e un lucru urît, nu?" Să spun că aşa e sau nu?

HIPPIAS Trebuie să te învoieşti că aşa e, de vreme ce e vorba de o nepotrivire.

SOCRATE „Ei bine", o să continue el, „tu care le ştii d
pe toate, ia spune-mi: nu-i aşa că datorită fildeşului şi aurului lucrurile devin frumoase ori de cîte ori e vorba de o potrivire şi urîte atunci cînd potrivirea nu există?" Vom admite sau nu?

HIPPIAS Vom admite că are dreptate şi că este frumos ceea ce se potriveşte în fiecare caz.

SOCRATE „Aşadar", va spune el, „cînd pui la fiert oala cea frumoasă despre care vorbeam adineaori, plină cu tot

felul de bunătăți, ce lingură o să i se potrivească mai bine, una de aur sau una din lemn de smochin?"

e HIPPIAS Pe Heracles, ce fel de om este ăsta, Socrate? Nu vrei să-mi spui și mie cine este?

SOCRATE Ți-aș spune degeaba, pentru că tot nu-l cunoști.

HIPPIAS În orice caz, acum știu că este un ignorant.

SOCRATE Este un pisălog[41], Hippias! Însă noi, noi ce vom spune? Care dintre linguri se potrivește mai bine fierturii de legume și oalei? Sau este clar că cea de lemn? Căci ea dă legumelor un gust mai bun și totodată, prietene, cu ea neputînd sparge oala, înlăturăm pericolul de a vărsa legumele, de a stinge focul și de a-i lipsi, pe cei care așteaptă să fie serviți, de o mîncare delicioasă. În schimb, cea de aur ne-ar pricinui toate aceste neajunsuri, așa încît vom
291 a spune, cred, că lingura de lemn este mai potrivită decît cea de aur. Asta în cazul că nu ai tu altă părere.

HIPPIAS Este, într-adevăr, mai potrivită, Socrate. Eu unul nu aș sta însă de vorbă cu un om care pune astfel de întrebări.

SOCRATE Ai dreptate, prietene; pentru că nu se cade ca tocmai ție să ți se împuie capul cu astfel de vorbe, cînd ești așa de frumos îmbrăcat și încălțat, ba și stimat de toți grecii pentru știința ta. Mie, în schimb, îmi este indiferent
b dacă am de-a face cu un asemenea om. Lămurește-mă deci din vreme și răspunde-mi spre binele meu. „Căci dacă lingura de lemn este mai potrivită decît cea de aur", o să reînceapă el, „nu-i așa că este și mai frumoasă? Pentru că tu însuți ai recunoscut că ceea ce este potrivit este mai frumos decît ceea ce nu este potrivit". Nu va trebui atunci să recunoaștem, Hippias, că lingura de lemn este mai frumoasă decît cea de aur?

HIPPIAS Vrei să afli, Socrate, ce să-i răspunzi că este frumosul, așa încît să scapi de vorbăria lui?

c SOCRATE Sigur că vreau; totuși nu înainte de a afla ce am să-i spun: care dintre cele două linguri despre care vorbeam este mai potrivită și totodată mai frumoasă?

HIPPIAS Răspunde-i atunci, dacă vrei, că cea de lemn.

SOCRATE Acum spune-mi ce aveai adineauri în minte. Trebuie totuși să ții seama că dacă îi voi spune că frumosul

este aurul, atunci cum se face că din ultimul nostru răspuns nu rezultă că aurul este mai frumos decît lemnul de smochin? Ce spui acum că este frumosul?

HIPPIAS Am să-ți spun. Căci mi se pare că tu cauți să d
afli ce este frumosul acela care nicicînd, niciunde și nimănui nu-i poate părea urît.

SOCRATE Întocmai, Hippias. De data asta m-ai înțeles cum nu se poate mai bine.

HIPPIAS Ei bine, ascultă! Și să știi că dacă și de astă dată mai rămîne loc pentru vreo obiecție, am să spun că nu sînt bun de nimic!

SOCRATE Dar zi odată, în numele zeilor!

HIPPIAS Susțin deci că oricînd, oriunde și pentru oricine, cel mai frumos lucru este să fii bogat, sănătos și stimat de toți grecii, să ajungi la adînci bătrîneți după ce ți-ai
înmormîntat părinții așa cum se cuvine și să fii la rîndu-ți e
înmormîntat cu pompă și onoruri de către fiii tăi.

SOCRATE Mă uluiești, Hippias! Ce răspuns minunat, măreț și vrednic de tine! Și, pe Hera, admir la tine bunăvoința cu care, după cît îți stă ție în putință, îmi sari într-ajutor! Din păcate, pe omul nostru tot nu-l dăm gata; ba află că de astă dată o să rîdă de noi cu și mai mare poftă.

HIPPIAS Va fi un rîs neinspirat, Socrate. Căci dacă se mulțumește să rîdă fără să aibă nimic de spus, înseamnă că
rîde chiar de el, și tot de el vor rîde și cei de față. 292 a

SOCRATE Se poate întîmpla și astfel; și totuși, după cum presimt eu, se poate ca la acest răspuns să nu se mulțumească doar să rîdă.

HIPPIAS Ce vrei să spui?

SOCRATE Vreau să spun că dacă se întîmplă să aibă la îndemînă o bîtă, tare o să mai încerce să mă ciomăgească; asta dacă nu cumva scap de el luînd-o la fugă.

HIPPIAS Cum asta? Dar cine-i omul ăsta, stăpînul tău? Făcînd una ca asta nu va fi dus la judecată și condamnat?
Sau poate în cetatea voastră nu există lege și oamenilor b
le este îngăduit să se lovească unii pe alții cînd le vine cheful?

SOCRATE Nici vorbă să fie îngăduit așa ceva.

HIPPIAS Deci va da socoteală că te-a lovit pe nedrept.

SOCRATE Nu cred că pe nedrept, Hippias; căci dacă-i răspund cum mă îndemni tu, cred că pe bună dreptate mă va ciomăgi.

HIPPIAS Atunci încep să cred și eu că pe bună dreptate, Socrate, de vreme ce chiar tu poți gîndi una ca asta.

SOCRATE Pot să-ți spun și de ce anume cred eu că dînd un astfel de răspuns m-ar ciomăgi pe drept? Sau poate vrei și tu să mă lovești fără s-asculți. Ai de gînd să accepți un răspuns?

c HIPPIAS Ar fi nedemn de mine să nu accept, Socrate.

SOCRATE Am să-ți spun așa cum am făcut și pînă acum, adică dîndu-mă pe mine drept el; în felul acesta am să fiu scutit să-ți adresez ție vorbele urîte și necuviincioase pe care el mi le spune. „Ia spune-mi”, va relua el, „crezi că mănînci bătaie degeaba? De ce vii să-mi cînți un ditiramb în halul ăsta de fals, îndepărtîndu-te atît de întrebare?” „Cum adică?”, am să răspund eu. Iar el: „Uite așa! Nu ești în stare să ții minte că te-am întrebat ce este frumosul
d în sine, acela care adăugat oricărui lucru îl face să devină frumos, fie că e vorba de-o piatră, de-un lemn, de un om sau de-un zeu, de orice îndeletnicire manuală sau spirituală? Eu întreb ce este însăși frumusețea[42], omule, și cred că strigînd în gura mare m-aș face mai degrabă înțeles de către o piatră de moară care n-are nici urechi să audă, nici minte să priceapă, decît de tine!” Nu-i așa, Hippias, că nu te-ai supăra pe mine, dacă auzind toate astea mi s-ar face frică și aș răspunde: „Dar bine, Hippias este cel care
e m-a învățat să definesc astfel frumosul. Și eu l-am întrebat tot așa cum mă întrebi tu pe mine, despre un frumos care ar fi același pentru oricine oricînd”. Tu ce zici? Te superi dacă vorbesc așa?

HIPPIAS Află, Socrate, că frumosul este și va fi pentru oricine ceea ce am spus deja că este.

SOCRATE „Ceea ce este și va fi, nu?”, o să adauge el; „căci frumosul este totdeauna frumos”.

HIPPIAS Evident.

SOCRATE „Așadar a și fost?”, va continua.

HIPPIAS A și fost.

SOCRATE „Dar străinul ăsta al tău din Elis ți-a spus poate că și pentru Ahile frumosul înseamnă să fie înmormîntat după înaintașii săi?[43] Și pentru strămoșul său Eac, tot asta înseamnă? La fel și pentru ceilalți cîți s-au mai născut 293 a
din zei și pentru zeii înșiși?"

HIPPIAS Ce tot spui tu acolo? Întrebările omului ăstuia sînt de-a dreptul nesăbuite!

SOCRATE Cum așa? Dar să-i răspunzi că lucrurile stau astfel este mai puțin nesăbuit?

HIPPIAS Poate.

SOCRATE „Și poate acesta este și cazul tău", îmi va replica el, „cînd spui că este frumos pentru oricine și oricînd să fii înmormîntat de urmași și să-ți înmormîntezi părinții. Sau poate Heracles și toți pe care i-am pomenit adineauri nu făceau parte dintre aceștia?"

HIPPIAS Dar eu nu vorbeam despre zei!

SOCRATE „Nici despre eroi pe cît se pare". b

HIPPIAS Nici despre ei, în măsura în care erau copii de zei.

SOCRATE „Îi aveai în vedere doar pe cei născuți din muritori, nu?"

HIPPIAS Sigur că da!

SOCRATE „Așadar, din ce spui tu, rezultă că, dacă e să ne gîndim la eroi, pentru Tantal, Dardanos și Zethos acesta este un lucru groaznic, lipsit de pietate și urît, în timp ce pentru Pelops și toți ceilalți născuți din muritori, unul frumos[44].

HIPPIAS Mie așa mi se pare.

SOCRATE „Ți se pare", va observa el atunci, „ceea ce pînă acum nu ai spus: că faptul de a fi înmormîntat de către urmași după ce ți-ai înmormîntat la rîndu-ți părinții, se întîmplă să fie, uneori și pentru unii, un lucru urît; c
cu alte cuvinte, se pare că acest lucru nu poate fi frumos pentru toată lumea. Așa încît s-a petrecut acum exact ce se întîmplase și cu fata și oala; ba chiar ceva mult mai caraghios: căci ceea ce este frumos pentru unii, nu este și pentru alții. Și iată că nu te-arăți a fi încă în stare, Socrate, să-mi spui ce anume este frumosul". Acestea și altele asemeni mi le va reproșa, și pe bună dreptate, dacă am să-i

răspund cum mă îndemni tu. Cam așa îmi vorbește, Hippias,
de cele mai multe ori. Cîteodată, însă, de parcă i s-ar face
d milă de stîngăcia și neștiința mea, îmi spune el ce este fru-
mosul, cerîndu-mi apoi doar părerea. Și despre orice alt-
ceva s-ar întîmpla să mă întrebe sau să vină vorba, la
fel face.

HIPPIAS Ce vrei să spui, Socrate?

SOCRATE Am să te lămuresc pe dată. „Măi inspiratule,
— îmi va spune el — încetează odată cu răspunsuri de
felul ăsta! Nu vezi cît sînt de naive și ușor de înlăturat?
e Mai degrabă fă bine și vezi dacă nu cumva frumosul este
tocmai ce nu voisem noi să luăm de bun mai înainte cînd
spuneam că aurul este frumos atunci cînd se potrivește
și urît cînd nu se potrivește; tot astfel și pentru toate cele-
lalte cazuri cînd el intră în joc. Vezi dacă nu cumva frumosul
este tocmai această potrivire[45], tocmai felul ei de a fi".
Ei bine, de fiecare dată, nevenindu-mi nimic altceva în
minte, n-am încotro și încuviințez cele spuse de el. Tu ce
crezi, să fie oare această potrivire esența frumosului?

HIPPIAS N-am nici cea mai mică îndoială, Socrate.

SOCRATE Eu zic că e totuși cazul să vedem cum stau lucrurile, ca nu cumva să ne înșelăm.

HIPPIAS Trebuie, firește.

SOCRATE Urmărește-mă atunci: spuneam că potrivirea,
294 a odată intrată în joc, face ca obiectul respectiv *să pară*
frumos sau îl face *să fie* frumos?[46] Sau poate nici una
nici alta?

HIPPIAS Eu cred că-l face să pară frumos; căci atunci cînd un om, de care altminteri ai putea lesne rîde, își pune haine și încălțări care-l prind, pare mult mai frumos.

SOCRATE Dacă potrivirea face ca lucrurile să pară doar,
și nu să fie mai frumoase și în realitate, atunci ea este o
simplă înșelătorie cu care frumosul nu are nimic comun;
și nu ea se dovedește a fi cea pe care o căutăm noi: reali-
b tatea datorită căreia toate lucrurile frumoase sînt frumoase,
așa cum toate lucrurile mari sînt mari printr-un plus al
lor; căci datorită lui sînt ele mari, chiar dacă nu par a fi.
Tot așa facem și noi cînd întrebăm ce ar putea fi frumosul
acela datorită căruia lucrurile devin frumoase, fie că par,

fie că nu par astfel. Acum însă nu prea văd cum ar putea esența frumosului să rezide în această potrivire; căci potrivirea, așa cum singur mărturisești, face mai degrabă ca un lucru să pară, decît să fie în realitate frumos; ea nu-i dă voie să pară așa cum este. Or, cum spuneam adineauri, noi trebuie să aflăm definiția a ceea ce face ca lucrurile să fie cu adevărat frumoase, indiferent de felul cum par. Iată c
ce se cuvine să căutăm dacă vrem să aflăm ce este frumosul.

HIPPIAS Însă potrivirea, Socrate, atunci cînd există, face ca lucrurile să fie și totodată să pară frumoase.

SOCRATE Înclini deci să crezi că lucrurile cu adevărat frumoase nu numai că sînt, dar și par astfel dacă ceea ce le face să pară frumoase este deopotrivă prezent?

HIPPIAS Întocmai.

SOCRATE Ce vom spune, așadar, Hippias? Că toate cîte sînt cu-adevărat frumoase, fie ele legi sau obiceiuri, sînt și par astfel oricînd și în mintea tuturor? Sau că, dimpotri- d
vă, despre ele nu se știe nimic exact și că tocmai în jurul lor se nasc neînțelegeri și dispute. Și aceasta se întîmplă fie că-i vorba de discuții de rînd sau de dezbateri publice.

HIPPIAS Cred că mai degrabă nu se știe nimic exact, Socrate.

SOCRATE Or, lucrurile nu ar sta astfel, dacă ceea ce pare n-ar fi despărțit de ceea ce este în realitate. Iar ele n-ar fi despărțite dacă potrivirea ar fi frumosul însuși și ar face ca lucrurile să fie într-adevăr frumoase și totodată să pară astfel. Încît potrivirea, dacă este acel ceva care face ca lucrurile să fie frumoase, este însuși frumosul pe care-l căutăm noi; dar iată că ea nu este și acel ceva care le face totodată să pară astfel. Iar dacă potrivirea este ceea ce le e
face să pară frumoase, atunci ea nu mai este frumosul pe care-l căutăm noi. Căci acesta face ca un lucru să fie cu adevărat frumos, în timp ce o aceeași cauză nu ar putea face ca vreun lucru *să pară* și totodată *să fie* frumos: frumos sau orice altceva.

Ce ne vom hotărî deci să spunem: că potrivirea face ca lucrurile să pară frumoase sau că le face să fie într-adevăr?

HIPPIAS Eu cred că doar le face să pară, Socrate.

SOCRATE Cum așa? Înseamnă atunci că știința noastră despre frumos se duce și ne scapă, de vreme ce, iată, potrivirea ne-a apărut acum ca nemaifiind frumosul.

HIPPIAS Pe Zeus, Socrate, și mie mi se pare nespus de ciudat.

295 a SOCRATE Și totuși, prietene, să nu ne dăm încă bătuți! Eu parcă tot mai nădăjduiesc să dăm cumva ochi cu frumusețea însăși.

HIPPIAS În ce mă privește, nu mă îndoiesc deloc, Socrate; pentru că, de fapt, nici nu-i așa de greu. Știu bine că dacă m-aș retrage cîteva clipe și-aș reflecta intens, ți-aș da un răspuns mai exact decît orice exactitate!

SOCRATE Nu spune vorbe mari, Hippias! Ai văzut și tu cîtă bătaie de cap ne-a dat pînă acum toată povestea asta! Mai bine ai grijă ca frumosul nostru, sătul de atîta
b hărțuială, să nu-și ia tălpășița de tot. Dar ce tot îndrug? Căci nu mă îndoiesc că tu i-ai veni lesne de hac dacă ai rămîne singur. Fă-o, totuși, rogu-te, de față cu mine, lăsîndu-mă, ca și pînă acum, părtaș la cercetarea ta. Dacă îi dăm de capăt, va fi cum nu se poate mai bine; dacă nu, eu mă voi împăca, bănuiesc, cu situația, iar tu, rămînînd singur, vei găsi cu ușurință răspunsul. Mai gîndește-te însă că dacă am găsi răspunsul împreună, nu te-aș mai plictisi apoi tot descusîndu-te despre ceea ce ai descoperit
c singur. Drept care fă bine și ascultă următoarea definiție: spun că frumosul — însă urmărește-mă cît se poate de atent ca nu cumva s-o iau razna —, frumosul deci, aș spune eu, este utilul. Și iată ce am în vedere cînd afirm una ca asta. Frumoși, obișnuim să spunem, nu sînt ochii care nu pot să vadă, ci aceia care o pot face și care folosesc tocmai la văzut. Nu-i așa?

HIPPIAS Ba da.

SOCRATE Tot astfel spunem și despre trup că este frumos, așa potrivit cum se arată pentru alergări și lupte; animalele apoi, calul, cocoșul, prepelița, pe toate le numim
d frumoase; să nu mai vorbim de tot soiul de ustensile, care cu patru roți sau nave, fie ele negustorești sau de război; în sfîrșit, toate instrumentele folosite în muzică și în alte arte, ba chiar, dacă vrei, pînă și obiceiurile și legile — pe

toate le numim frumoase, gîndindu-ne la unul şi acelaşi lucru, adică cercetîndu-le pe fiecare în parte potrivit naturii, alcătuirii şi stării în care se află. Iar despre ceea ce este folositor noi spunem că este frumos tocmai în măsura în care este folositor, servind unor scopuri anume şi în împre- e
jurări anumite; şi urît, îi spunem acelui obiect care în toate aceste privinţe se dovedeşte a nu fi de folos. Nu eşti de aceeaşi părere, Hippias?

HIPPIAS Ba da.

SOCRATE Avem acum dreptate să afirmăm că utilul este frumosul prin excelenţă?

HIPPIAS Avem, Socrate.

SOCRATE Aşadar, orice lucru capabil să producă ceva, prin însăşi această putinţă este şi util, în timp ce unul incapabil de a produce este inutil?

HIPPIAS Întocmai.

SOCRATE Este deci putinţa un lucru frumos, pe cînd neputinţa unul urît?

HIPPIAS Sînt absolut convins că aşa e; şi toate ne fac 296 a
dovada acestui fapt, dar mai ales problemele publice. Căci ce poate fi mai frumos decît să deţii puterea în treburile publice şi să iei decizii în propria ta ţară? În schimb nu există nimic mai urît decît neputinţa în astfel de treburi.

SOCRATE Nu-i rău deloc ce spui; aşadar, pe zei, Hippias, lucrurile stînd astfel, nu înseamnă că ştiinţa este tot ce poate fi mai frumos, iar neştiinţa tot ce-i mai urît?

HIPPIAS Ce vrei să spui, Socrate?

SOCRATE Ai răbdare, dragă prietene; pentru că mă cuprinde teama gîndindu-mă la vorbele noastre.

HIPPIAS De ce să te temi, Socrate, de vreme ce de astă b
dată lucrurile au mers strună?

SOCRATE Aş dori să fie aşa; dar hai să vedem împreună cum se prezintă situaţia: se poate să faci un lucru fără să ştii să-l faci şi totodată fără să fii în stare să-l faci?

HIPPIAS Sigur că nu; cum să îl faci dacă nu eşti în stare?

SOCRATE Dacă ne gîndim, aşadar, la cei cărora nu le reuşeşte un lucru şi care apucîndu-se de o treabă, sau vrînd să ducă ceva la bun sfîrşit, fac, fără voia lor, numai lucruri

rele; nu crezi oare că dacă nu puteau să le facă, nu le-ar fi făcut?

HIPPIAS Evident.

SOCRATE Și totuși, cei care pot, pot tocmai datorită
c acestei capacități; căci n-avem cum spune că din pricina neputinței.

HIPPIAS Sigur că nu.

SOCRATE Iar celor care fac într-adevăr, le stă în putință să facă toate cîte le fac?

HIPPIAS Da.

SOCRATE Toți oamenii însă, de mici chiar, fac mult mai multe rele decît bune și greșesc fără să vrea.

HIPPIAS Așa este.

SOCRATE Facultatea aceasta de a putea, precum și lucrurile de care te poți folosi, dacă le pui în joc pentru a
d face ceva rău, să le numim frumoase sau să spunem că sînt departe de a fi astfel?

HIPPIAS Eu cred că numai frumoase nu sînt, Socrate.

SOCRATE Așadar, Hippias, faptul de a putea un lucru, precum și cel de a folosi la ceva nu sînt, după cît se pare, frumosul căutat.

HIPPIAS Și totuși, Socrate, dacă ar fi vorba de a putea lucruri bune și de a fi util la realizarea lor, atunci putința și utilul sînt frumosul căutat.

SOCRATE În cazul acesta să ne luăm rămas bun de la gîndul că frumosul ar fi putința și utilul în nedeterminarea lor. Și să recunoaștem că, de fapt, altul e gîndul pe care-l aveam noi în minte: că frumosul este utilul și putința de a face ceva întru bine.

e HIPPIAS Așa mi se pare.

SOCRATE Dar atunci înseamnă că frumosul căutat este avantajosul, nu?

HIPPIAS Sigur că da.

SOCRATE Așadar, corpurile frumoase și la fel obiceiurile frumoase, știința și celelalte despre care am mai vorbit, sînt toate frumoase ca avantajoase.

HIPPIAS Evident că așa e.

SOCRATE Iată deci că ceea ce este avantajos ne-a apărut acum ca fiind frumosul, Hippias.

HIPPIAS Cu cea mai mare claritate, Socrate.

SOCRATE Însă avantajosul este ceea ce produce binele.

HIPPIAS Aşa este.

SOCRATE Iar ceea ce produce, nu e nimic altceva decît cauza, nu?

HIPPIAS Desigur.

SOCRATE Frumosul este deci cauza binelui. 297 a

HIPPIAS Aşa este.

SOCRATE Însă cauza, Hippias, şi acel lucru pentru care cauza este cauză, sînt două lucruri diferite; căci cauza nu poate fi cauză a cauzei. Fii puţin atent: cauza — nu ne-a apărut ea ca fiind ceea ce produce ceva?

HIPPIAS Desigur.

SOCRATE Aşadar, ceea ce produce nu se produce pe sine însuşi, ci obiectul produs.

HIPPIAS Aşa este.

SOCRATE Deci una este obiectul produs şi alta cel producător.

HIPPIAS Da.

SOCRATE Aşadar cauza nu poate fi cauză a cauzei, ci
a lucrului căruia îi dă naştere. b

HIPPIAS Excelent!

SOCRATE Iar de vreme ce frumosul este cauză a binelui, atunci binele va fi produs de către frumos. Acesta este şi motivul, pare-se, pentru care cercetăm cu atîta înverşunare înţelepciunea şi toate celelalte lucruri frumoase; căci acţiunea lucrurilor frumoase şi produsul lor, adică binele, sînt vrednice de a fi cercetate. Şi nu este exclus să aflăm că frumosul este un fel de părinte al binelui.

HIPPIAS Excelent! Vorbeşti minunat, Socrate.

SOCRATE Deci tot minunat este şi cînd spun că tatăl
nu este fiu, nici fiul tată? c

HIPPIAS Minunat, de asemenea.

SOCRATE Iar cauza nu este obiectul produs, nici obiectul produs cauză?

HIPPIAS Întocmai.

SOCRATE Dar atunci, pe Zeus, dragul meu, nici frumosul nu este binele, nici binele frumosul. Nu ţi se pare că aşa reiese din cele spuse pînă acum?

HIPPIAS Pe Zeus, nu văd nimic altceva!

SOCRATE Ne mulțumim atunci cu această soluție și vom primi să spunem că frumosul nu este binele și nici binele, frumosul?

HIPPIAS Pe Zeus, eu unul nu mă împac deloc cu acest gînd.

SOCRATE Chiar că pe Zeus, Hippias; căci dintre toate
d cîte le-am spus pînă acum, cel mai puțin mă mulțumește răspunsul nostru de adineauri.

HIPPIAS Așa se și pare.

SOCRATE Mă tem deci că lucrurile nu stau așa cum credeam noi; căci definiția de adineauri, după care frumosul era totuna cu avantajosul, utilul și capacitatea de a face ceva bun, nu este, cum părea, dintre cele mai reușite; dimpotrivă, dacă una ca asta mai e cu putință, ea este și mai ridicolă decît cele de la început, cînd eram încredințați că frumosul este fata frumoasă și toate celelalte pomenite pînă acum.

HIPPIAS Așa se pare.

SOCRATE Iar acum, Hippias, nu prea mai am încotro s-o apuc, căci oricum aș lua-o nu ajung nicăieri. Tu nu ai nici o idee?

e HIPPIAS Nici una, deocamdată, însă după cum îți spuneam, știu bine că după un răstimp de gîndire voi găsi soluția.

SOCRATE Eu mă tem însă că arzînd de nerăbdare să aflu răspunsul, n-am să te pot aștepta. Și iată, am impresia că ne aflăm din nou pe drumul cel bun. Ascultă numai: dacă am spune că frumosul este ceea ce ne produce desfătarea, dar nu orice desfătare, ci una legată de auz și de văz[47],
298 a cam în ce fel crezi că ar continua disputa? Căci oamenii frumoși, Hippias, și podoabele, tablourile și statuile, frumoase fiind, ne încîntă privindu-le. Apoi sunetele plăcute și muzica toată, discursurile alese și poveștile au asupra noastră același efect. Așa încît, dacă i-am răspunde îngîmfatului aceluia: „Aprigule, află că frumosul este plăcerea care desfată auzul și văzul”, nu crezi că i-am mai tempera îngîmfarea?

HIPPIAS Acum, Socrate, mi se pare într-adevăr că definiția frumosului este cum nu se poate mai bună. b

SOCRATE Ce ne facem însă cu obiceiurile și legile frumoase, Hippias? Putem noi să le punem frumusețea în seama plăcerii pe care o resimte auzul sau văzul, sau în cazul lor este vorba de altceva?

HIPPIAS S-ar putea ca amănuntul acesta să-i scape omului nostru, Socrate.

SOCRATE Pe cîine, Hippias, dar nu i-ar scăpa aceluia de care m-aș rușina cel mai tare să bat cîmpii și să am aerul că spun ceva, cînd de fapt nu spun nimic.

HIPPIAS Și cine-i acel om?

SOCRATE Fiul lui Sophroniscos[48], care nelăsîndu-mă să cred că știu lucruri pe care nu le știu, cu atît mai puțin mi-ar îngădui să afirm în mod ușuratec altele pe care nu c
le-am verificat.

HIPPIAS Dacă spui tu așa, mi se pare și mie că în cazul legilor situația este alta.

SOCRATE Nu te pripi, Hippias; căci riscăm să credem iar, ca adineauri, că sîntem pe calea cea bună, cînd de fapt noi am continua să rătăcim.

HIPPIAS De ce crezi asta, Socrate?

SOCRATE Nu știu dacă am dreptate, dar iată cum văd eu lucrurile: poate că nici legile, nici obiceiurile nu sînt d
atît de străine cît par de senzațiile pricinuite în noi de văz și de auz. Hai totuși să susținem că frumosul este desfătarea legată de simțurile amintite, fără să mai aducem în discuție cele privitoare la legi. Iar dacă ne-ar întreba cineva, fie acela eroul nostru sau oricare altul: „De ce, mă rog, cînd definiți frumosul, vorbiți numai de unele desfătări, pe cînd celelalte senzații, cele stîrnite de mîncare, băutură, e
iubire și cîte altele de felul acesta nu le mai pomeniți ca frumoase? Sau poate pretindeți că acestea nu sînt plăcute și că nu există în ele nici urmă de desfătare, de vreme ce ați pus-o pe toată în seama văzului și auzului?" Ce vom spune, Hippias?

HIPPIAS Vom spune, fără doar și poate, că și celelalte senzații sînt pline de desfătări.

SOCRATE „De ce atunci — va continua el — dacă acestea sînt deopotrivă desfătări, refuzați să le numiți astfel, lipsin-
299 a du-le de calitatea de a fi frumoase?" — „Pentru că — vom răspunde noi — cine nu s-ar prăpădi de rîs dacă ne-ar auzi spunînd că a mînca nu e o îndeletnicire plăcută, ci una frumoasă, și că un miros nu e agreabil, ci frumos? Cît despre senzațiile legate de iubire, cum am îndrăzni să admitem că nu sînt cele mai plăcute? Și totuși, cînd iubești o faci în taină, ca fiind un lucru de rușine"[49]. La care el, pesemne, ne va spune: „Înțeleg că o străveche rușine vă oprește să numiți aceste plăceri, frumoase: faptul că dintotdeauna
b oamenii nu le socotesc astfel. Însă eu nu vă întreb ce cred cei mulți că e frumosul, ci vă întreb ce este el". Iar noi vom răspunde, cred eu, ceea ce admiseserăm deja în principiu: „Frumosul este acea parte a desfătării legată de auz și de văz". Mai trebuie, crezi, adăugat ceva acestor vorbe, sau le lăsăm așa cum sînt, Hippias?

HIPPIAS Le lăsăm așa cum sînt, Socrate.

SOCRATE „Îmi place cum vorbiți", va spune el atunci.
c „Așadar, de vreme ce frumosul este desfătarea pricinuită de văz și de auz, este limpede că ceea ce rămîne în afara lor nu este frumos". Vom încuviința?

HIPPIAS Da.

SOCRATE „Oare desfătarea pricinuită de văz", va continua el, „este deopotrivă a văzului și a auzului, în timp ce aceea pricinuită de auz este deopotrivă a auzului și a văzului?" Noi vom răspunde că ar fi imposibil ca desfătarea datorată unuia din aceste simțuri să fie pricinuită de amîndouă — bănuiesc că asta vrei să spui —, ci că fiecare dintre desfătări este frumoasă în felul ei, și amîndouă laolaltă asemenea. Acesta va fi răspunsul nostru, nu?

d HIPPIAS Firește.

SOCRATE „Oare o desfătare nu se deosebește atunci de alta tocmai ca fiind desfătare? Căci spunînd că e desfătare, noi nu ne gîndim dacă avem parte de ea mai multă sau mai puțină vreme, dacă este mai mare sau mai mică, ci dacă se deosebește de celelalte prin chiar faptul că este sau nu este desfătare". Așa gîndim, nu?

HIPPIAS Așa gîndim.

SOCRATE „Deci nu faptul că sînt desfătări — va spune el — este motivul pentru care faceți o deosebire între cele pricinuite de văz și de auz și celelalte desfătări, ci pentru e că vedeți în amîndouă ceva deosebit de celelalte, ceva care vă face să spuneți că ele sînt frumoase. Căci desfătarea pricinuită de văz nu este frumoasă datorită văzului. Altminteri, cealaltă desfătare, aceea pricinuită de auz, nu ar mai fi de fel frumoasă. Deci nu datorită văzului este ea desfătare". Îi vom da dreptate?

HIPPIAS Îi vom da.

SOCRATE „Și nici nu vom spune că desfătarea pricinuită 300 a de auz este frumoasă datorită auzului. Altminteri, desfătarea pricinuită de văz nu ar fi nicicînd frumoasă. Deci ea nu este desfătare datorită auzului". Vom admite că afirmînd acestea omul nostru spune adevărul?

HIPPIAS Adevărul însuși.

SOCRATE „Și totuși amîndouă sînt frumoase, după cum spuneți". Vom recunoaște că așa este?

HIPPIAS Vom recunoaște.

SOCRATE „Ambelor le este atunci proprie o calitate care le face frumoase, ceva comun care le aparține și amîndurora și fiecăreia în parte. Altminteri ele n-ar fi nicicum b frumoase și amîndouă și fiecare în parte". Răspunde-mi așa cum i-ai răspunde lui.

HIPPIAS Și mie mi se pare că este așa cum spui.

SOCRATE Dacă, așadar, cele două desfătări au laolaltă același fel de a fi, însă fiecare în parte nu, atunci înseamnă că nu prin felul acesta de a fi ar fi ele frumoase.

HIPPIAS Cum se poate una ca asta, Socrate? Dacă două lucruri luate în parte nu se împărtășesc din același fel de a fi, cum se face că luate împreună ar fi asemenea, de vreme ce separat nu sînt?

SOCRATE Nu crezi că e cu putință? c

HIPPIAS Ar urma să recunosc că n-am nici cea mai mică idee, nici despre firea unor astfel de lucruri, nici despre ceea ce vor să spună spusele noastre.

SOCRATE Nu-i rău ce spui, Hippias. Eu însă parcă încep să văd cum arată lucrul care, spui tu, nu poate să existe; însă nu-mi e destul de limpede ceea ce văd.

HIPPIAS Nu cred că ți se poate întîmpla una ca asta, Socrate, ci pur și simplu ți se pare că vezi.

SOCRATE Drept să-ți spun, multe de acest fel îmi apar adesea în minte; și totuși nu le pot da crezare, de vreme
d ce ție nu ți se-arată, ție care ai cîștigat de pe urma celor ce știi cît nimeni altul în zilele noastre, și în schimb, mi se arată mie care n-am făcut rost nici măcar de-o para chioară. Stau totuși și mă gîndesc, prietene, dacă nu cumva rîzi de mine sau pur și simplu mă amăgești cu bună știință, într-atît de stăruitoare și multe sînt cele ce-mi vin în minte.

HIPPIAS Cine altul, dacă nu tu, Socrate, va ști mai bine de glumesc sau nu? Începe numai și spune-mi care sînt lucrurile ce-ți apar ție în minte. O să vezi și tu că nu are sens ce spui. Căci oricum ai face, nu vei găsi nimic străin deopotrivă de mine și de tine și totodată comun amîndurora.

e SOCRATE Cum așa, Hippias? Poate că ai dreptate, dar nu te înțeleg eu. Să-ți explic însă mai limpede ce vreau să-ți spun. Mie mi se pare că un lucru care nu mi-a fost și nu-mi este dat, precum nu-ți e nici ție, s-ar putea totuși să ne fie dat amîndurora; și dimpotrivă, de altele care ne-au fost date amîndurora, s-ar putea să n-avem parte nici unul nici altul.

HIPPIAS Ce-mi aud urechile, Socrate? Lucruri cu mult mai teribile decît cele spuse adineauri! Urmărește-mă însă o clipă; oare dacă amîndoi sîntem drepți, nu vom fi
301 a și fiecare în parte? Sau dacă fiecare-i nedrept, nu vom fi și amîndoi? Iar dacă amîndoi sîntem sănătoși, nu-i tot așa și fiecare? Dacă fiecare dintre noi este bolnav, rănit sau lovit, sau dacă ne este dat, fiecăruia în parte, orice altceva, nu ne este dat deopotrivă și amîndurora? Dar dacă s-ar întîmpla ca amîndoi să fim de aur, argint ori fildeș, sau, iată, oameni aleși, învățați, respectați, vîrstnici sau tineri, sau oricum vrei tu gîndindu-te la cele ce-s omenești, nu s-ar întîmpla la fel și pentru fiecare din noi în chipul cel mai nestrămutat cu putință?

SOCRATE Vezi bine că da.

b HIPPIAS Asta-i, Socrate: nici tu și nici cei cu care vorbești de obicei nu urmăriți lucrurile în ansamblul lor; frumosul,

de pildă, şi orice alt lucru din cîte există, voi încercaţi să le pătrundeţi luînd bucăţele din ele şi sfîrtecîndu-le apoi cu ajutorul cuvintelor. Aşa se face că întruchipările depline şi pe de-a-ntregul închegate ale materiei vouă vă rămîn ascunse. Şi într-atît ţi-a scăpat acum acest fapt, încît poţi crede că există o stare sau un fel de-a fi[50] din care să se împărtăşească două lucruri în acelaşi timp, dar nu şi fie- c
care în parte, sau invers, din care să se împărtăşească fiecare, dar nu şi amîndouă. Iată cît de absurd, de pripit, de naiv şi fără de minte procedaţi!

SOCRATE Aşa ni se întîmplă nouă, Hippias; căci faci nu ce vrei, faci ce poţi, ar spune cei care au la tot pasul pregătit un proverb. Tu însă, mustrîndu-ne, ne eşti întotdeauna de folos. Dar mai înainte de a primi mustrarea ta, cum că procedăm naiv, mă bate gîndul să-ţi dezvălui şi altceva, spunîndu-ţi ce credem noi despre aceste lucruri. Sau e mai bine să tac? d

HIPPIAS Nu, dar o spui unuia care ştie despre ce-i vorba, Socrate; îi cunosc pe toţi cîţi umblă cu discursuri de soiul ăsta. Însă dacă îţi face ţie plăcere, spune ce ai de spus.

SOCRATE Mărturisesc că îmi face. Căci noi ăştia, dragul meu, pînă să auzim învăţăturile tale, atît eram de proşti încît credeam că tu şi cu mine sîntem unu luaţi fiecare în parte, dar că amîndoi laolaltă nu sîntem ce este fiecare; doar nu sîntem unu, luaţi laolaltă, ci doi. Aşa credeam noi, proşti cum eram. Numai că acum am învăţat de la tine că dacă laolaltă sîntem doi, tot doi se cuvine să fie e
şi fiecare dintre noi, iar dacă fiecare în parte e unu, unu se cuvine să fim şi luaţi laolaltă; căci, dacă avem în vedere teoria fără cusur a lui Hippias despre firea lucrurilor, nu e cu putinţă să fie altfel, ci ceea ce sînt două lucruri laolaltă sînt şi fiecare în parte, şi ceea ce este fiecare în parte, la fel trebuie să fie şi amîndouă împreună. Acum m-ai convins şi am să mă opresc aici. Dar rogu-te, Hippias, să-mi aminteşti întîi un lucru: oare tu şi cu mine sîntem unu, sau tu eşti doi şi deopotrivă şi eu?

HIPPIAS Ce tot spui, Socrate?

SOCRATE Întocmai ce-auzi; tare mă tem să nu îmi spui 302 a
de la obraz că te scot din sărite, de vreme ce tu eşti încre-

dințat că spui ceva de la sine înțeles. Iată însă că îți mai cer ceva; răspunde-mi dacă nu sîntem unu fiecare în parte și faptul de a fi unu nu-l resimțim fiecare din noi.

HIPPIAS Firește că da.

SOCRATE Deci dacă fiecare din noi este unu, atunci el este și fără soț. Sau poate nu crezi că unitatea este fără soț?

HIPPIAS Ba cred.

SOCRATE Iar noi laolaltă, doi fiind, sîntem tot fără soț?

HIPPIAS Nu prea văd cum, Socrate.

SOCRATE Înseamnă că sîntem cu soț, nu?

HIPPIAS Sigur că da.

SOCRATE Dat fiind că împreună sîntem cu soț, putem spune atunci că și fiecare în parte tot cu soț este?

b HIPPIAS E limpede că nu.

SOCRATE Deci, după cîte aud acum, nu trebuie „în chipul cel mai nestrămutat cu putință" ca amîndoi să fim ce este fiecare și fiecare ce sîntem amîndoi.

HIPPIAS Dar nu asta aveam eu în vedere, ci cele spuse de mine înainte.

SOCRATE Eu cred că avem ce ne trebuie, Hippias; căci și acestea au prețul lor: am văzut acum că lucrurile se petrec cînd într-un chip, cînd într-altul. Eu spuneam, dacă îți mai amintești de unde începuserăm, că desfătările pricinuite de văz și de auz nu sînt frumoase prin ce le caracterizează pe fiecare în parte dar pe amîndouă nu, sau prin
c ce le caracterizează pe amîndouă dar pe fiecare în parte nu, ci prin ceva de care au parte și amîndouă și fiecare separat. Și asta pentru că tu însuți ai recunoscut că ele sînt frumoase și împreună și luate separat. De aceea și socoteam că prin miezul lor comun (din moment ce ambele sînt frumoase), prin el tocmai sînt ele frumoase, pe cînd prin ce-i lipsește fiecăreia, nu. Acest lucru îl mai cred și acum. Spune-mi însă, așa cum ai făcut-o la început: des-
d fătările pricinuite de văz și de auz, de vreme ce sînt frumoase și amîndouă și fiecare în parte, nu sînt frumoase tocmai prin acel ceva care decurge din amîndouă și din fiecare în parte?

HIPPIAS Firește.

SOCRATE Dar frumoase sînt oare fiindcă sînt desfătări deopotrivă fiecare și amîndouă? Sau datorită acestui fapt s-ar cuveni ca și celelalte toate, nu mai puțin decît acestea două, să fie la rîndul lor frumoase? Dacă îți amintești nici ele nu ne păruseră a fi desfătări în mai mică măsură.

HIPPIAS Îmi amintesc.

SOCRATE Spuneam însă că ele nu sînt frumoase decît e
în măsura în care sînt pricinuite de văz și de auz.

HIPPIAS Spuneam, într-adevăr.

SOCRATE Urmărește, atunci, dacă e adevărat ce spun. Susțineam, dacă îmi aduc bine aminte, că frumosul nu este orice desfătare, ci doar aceea pricinuită de văz și de auz.

HIPPIAS Întocmai.

SOCRATE Dar calitatea aceasta rezidă în cele două simțuri luate laolaltă, nu și în fiecare separat.

HIPPIAS Așa este.

SOCRATE Deci fiecare desfătare este frumoasă prin ceva care nu rezidă în fiecare din ele; căci faptul de a fi laolaltă nu rezidă în fiecare luat separat. Așa încît, cele două desfătări luate împreună le vom numi, potrivit ipotezei noastre, frumoase; în schimb nu și pe fiecare luată în parte.
Putem spune altfel, sau numai așa? 303 a

HIPPIAS Pare-se că numai așa.

SOCRATE Să spunem atunci că, laolaltă, aceste desfătări sînt frumoase, dar că de sine-stătătoare nu?

HIPPIAS De ce n-am face-o?

SOCRATE Pentru că, dragul meu, în toate exemplele tale unde era vorba de calități distribuite în lucruri, dacă două lucruri se împărtășeau dintr-o calitate, se împărtășea și fiecare în parte, și invers, ce-i era propriu unuia, le era și amîndurora. Sau nu-i așa?

HIPPIAS Ba da.

SOCRATE Or, nimic din toate acestea în cele spuse de mine. Și totuși, nu lipsea de aici nici faptul de a fi laolaltă, nici cel de a fi separat.

HIPPIAS Întocmai.

SOCRATE Atunci frumosul, Hippias, de care din două b
să țină? Să fie din lumea celor spuse de tine? Dacă eu sînt puternic iar tu de asemenea, atunci spui tu, la fel sîntem

și împreună, și dacă amîndoi sîntem așa, la fel și fiecare în parte. Așa și cu frumosul: dacă eu sînt frumos iar tu de asemenea, frumoși sîntem și amîndoi; iar dacă amîndoi sîntem frumoși, frumos sînt și eu, frumos ești și tu. Sau să admitem că frumosul ține de lumea celor spuse de mine? Iată, cînd spunem că două numere împreună sînt pare, fiecare în parte poate fi par sau impar deopotrivă. Iar dacă fiecare în parte este irațional, împreună ele pot da un număr rațional sau irațional deopotrivă[51]. Și tot așa
c cu toate cîte îți spuneam că mi-au venit în minte. În care din aceste lumi să rînduim atunci frumosul? Nu știu dacă ți se întîmplă să vezi cum văd eu; dar tare fără noimă mi s-ar părea ca amîndoi să fim frumoși, iar fiecare în parte nu, sau tot așa, ca fiecare în parte fiind frumos să nu fim și împreună; și altele de soiul ăsta. Nu crezi și tu la fel?

HIPPIAS La fel, Socrate.

SOCRATE Și bine faci, Hippias; în felul acesta ne vom
d putea opri și noi cu cercetarea aici. Determinat astfel, frumosul nu mai poate fi desfătarea pricinuită de văz și de auz. Căci dacă această desfătare face ca senzațiile de văz și de auz să fie frumoase împreună, în schimb ea nu o face și pentru fiecare în parte. Doar ne-am învoit, Hippias, că așa ceva nu este cu putință.

HIPPIAS Ne-am învoit, într-adevăr.

SOCRATE Și deoarece frumosul născut din cele ce nu sînt cu putință este de negîndit, este o neputință ca desfătarea pricinuită de văz și de auz să fie frumoasă.

HIPPIAS Întocmai.

SOCRATE „Atunci — va spune omul nostru — de vreme
e ce ați mers pe un drum greșit, luați lucrurile de la început. Care anume este frumosul acesta din care se împărtășesc ambele desfătări și datorită căruia voi le numiți frumoase, preferîndu-le celorlalte?" Cred, Hippias, că nu ne rămîne să răspundem decît așa: dintre toate desfătările, acestea sînt, fie că le luăm laolaltă, fie separat, cele mai nevinovate și bune. Sau poate vezi tu altceva prin care s-ar deosebi de celelalte?

HIPPIAS Nu; și eu cred că prin faptul că sînt cele mai bune.

SOCRATE „Așadar — va relua el — afirmați că frumosul este o desfătare avantajoasă?" Eu unul aș spune că da. Dar tu?

HIPPIAS Și eu.

SOCRATE „Avantajosul — va continua el — este ceea ce produce binele; numai că, cel ce produce și lucrul produs sînt, cum am văzut deja, distincte unul de altul; ne întoarcem, atunci, la ce părea că am lăsat în urmă? Căci nici binele nu poate fi frumosul, și nici frumosul binele, de vreme ce e vorba de două lucruri distincte". Dacă sîn- 304 a
tem oameni cu minte, vom spune, Hippias, că are întru totul dreptate; căci e-un păcat să nu consimți celui ce spune adevărul.

HIPPIAS De fapt, Socrate, ce crezi tu despre toate astea? Eu unul am mai spus-o și o spun din nou: cuvinte ciopîrțite-s toate, fărîme de vorbire și fir tăiat în patru. Frumos și de preț rămîne să vii cu o cuvîntare frumoasă și bine gîndită în fața tribunalului, a Consiliului sau în fața unei b
alte instanțe unde e de spus un cuvînt, și să pleci dobîndind nu o răsplată de rînd, ci pe cea mai aleasă: propria ta salvare, a bunurilor și a prietenilor tăi. Iată la ce trebuie să-ți stea gîndul! De nu vrei să treci drept un netot, care se ține doar de trăncănit și fleacuri, fă bine, deci, și lasă deoparte toate nimicurile astea.

SOCRATE Tu, dragul meu Hippias, ești un om fericit; tu știi ce se cade să facem, și-o faci cu prisosință, după cîte spui. Mie, însă, se pare că o soartă amară îmi stă împotrivă, c
căci rătăcesc fără răgaz, ros veșnic de îndoieli, iar cînd vă înfățișez vouă, învățaților, nedumerirea mea, nici n-apuc bine să sfîrșesc, că mă trezesc copleșit de ocări. Îmi spuneți, așa cum faci tu acum, că îmi trec vremea cu nerozii, nimicuri și lucruri de doi bani. Dar cînd, încredințat de vorba voastră, încep și eu să spun ca voi, cum că cel mai de seamă lucru e să duci la bun sfîrșit în fața tribunalului, sau a oricărei alte adunări, o cuvîntare cumpănită și frumoasă, atunci mi-e dat s-aud cuvinte grele din d
partea celor care se găsesc în preajmă-mi, dar mai ales din partea celui care îmi stă împotrivă la tot pasul. Iar el mi-e ruda cea mai de aproape și împărțim aceeași casă.

De îndată ce trec pragul şi mă aude vorbind astfel, mă
întreabă dacă nu-i lucru de ruşine atîta cutezanţă: „Cum
oare ţii discursuri despre îndeletnicirile frumoase, cînd
te-ai convins acum şi tu că n-ai nici o idee despre frumosul
însuşi? Şi dacă nu ştii ce-i frumosul, cum ai să-ţi dai seama
că un discurs e bine întocmit sau nu, ori altă ispravă deo-
e potrivă? Iar cînd arăţi atît de jalnic, mai are viaţa, crezi,
vreun preţ?" Mi-e dat s-aud, aşa cum spun, cuvinte grele
şi ocări, şi de la voi şi de la el. Dar poate se cuvine să le
îndur pe toate; şi n-ar fi de mirare ca de pe urma lor să
trag chiar un folos. Iar dacă stau să mă gîndesc la cele dis-
cutate cu voi doi, eu cred, Hippias, că aşa s-a şi întîmplat.
Căci iată, pare-se că încep să ştiu ce vrea să spună vorba
„sînt tare grele cele frumoase".

**Despre traducere.** Dialogul *Hippias Maior* a cunoscut două traduceri în limba română: cea a lui ȘTEFAN BEZDECHI (Sibiu, 1943) și pe aceea a lui CONSTANTIN NOICA (în volumul *Artele poetice în Antichitate*, București, 1970). Traducerea lui Ștefan Bezdechi este a filologului scrupulos care, preocupat de o cît mai mare conformitate a versiunii românești cu textul original, este într-o mai mică măsură atent la valoarea literară a transpunerii sale. Traducerea mai recentă, din 1970, în schimb, este atentă și la aspectul literar. Confruntat cu acest model, care pune în joc marca personală a traducătorului, autorul actualei traduceri și-a propus să ofere o variantă care tinde mai puțin către verticalitatea absolută a stilului și mai mult către eleganța neutră a textului. Am preluat în cîteva rînduri soluțiile literare propuse de traducerea lui Constantin Noica, de neevitat, pare-se, pentru limba română. Alteori am ocolit însă rezolvările aduse, apelînd la cele mai noi dezlegări aflate în literatura de specialitate (în special HAAG, 1973, care amendează în cîteva locuri tradiția, de la Schleiermacher la Pohlenz). Această traducere este de asemenea îndatorată celor cîțiva prieteni care mi-au propus, cu competență și gust, modificări preluate de mine în textul de față.

**Despre titlul și subtitlul dialogului.** *Hippias Maior* a fost numit astfel prin opoziție cu omonimul său *Minor*. Comentatorii și-au pus întrebarea dacă atributul „Maior" vizează întinderea dialogului sau superioritatea semnificației sale filosofice. Este foarte probabil ca designația să nu fi avut în vedere decît un criteriu strict exterior, și atunci titlul nu ar reprezenta mai mult decît soluționarea facilă a problemei ridicate de catalogarea operei platoniciene. Nu este mai puțin adevărat că distincția trimite și la o judecată de valoare și că aceasta poate fi făcută în favoarea dialogului de față. Că substanța sa filosofică este mai bogată, și că atît în sine cît și pentru opera platoniciană obținem mai mult de aici decît din celălalt *Hippias*, putem să ne dăm seama comparînd literatura exegetică din jurul fiecărui dialog, iar în cazul de față, cele două interpretări ale lui Constantin Noica. Și artistic vorbind, ne aflăm aici în fața unei reușite mai depline. Introducerea unui personaj

fictiv, pe lîngă celelalte două, rafinat construite cu mijloace infime, sparge schema tradițională a dialogului, complică convenția artistică și generează un *suspense* cu totul singular în interiorul scrierilor lui Platon. Iar performanțe ca în finalul dialogului, unde se întretaie dramaticul, liricul și comicul blînd, nu găsim nicăieri în *Hippias*-ul mic. Să mai amintim, tot în legătură cu titlul, că a fost folosit drept argument în demonstrarea neautenticității dialogului. Din moment ce nicăieri în opera lui Platon, s-a spus, nu există un personaj care să dea numele unui dialog mai mult de o singură oară (*Alcibiade II* este sigur fals), și de vreme ce *Hippias Minor* este rînduit în corpus-ul sigur al operei platoniciene, rezultă că *Hippias Maior* e fals.

Privitor la subtitlu — περὶ τοῦ καλοῦ (despre frumos) — vom spune doar că i s-a contestat virtutea de a traduce în mod adecvat intenția intimă a autorului. Discuția despre frumos i-a apărut lui MUELLER (1956, 40) drept *tema aparentă* a dialogului, în joc fiind în fond mobiluri filosofice de tip socratic. FRIEDLÄNDER (1964, II, 99) a apropiat tema lui *Hippias* de aceea a *Banchetului*, observînd că treptele frumosului din *Hippias Maior* merg mînă în mînă cu cele pe care le desfășoară în *Banchetul* cuvîntarea Diotimei (210 c și urm.). Referitor la înrudirea lui *Hippias Maior* cu celălalt dialog tratînd despre frumos — *Phaidros* — vezi *Interpretarea* lui Constantin Noica.

**Despre perioada compunerii dialogului.** Comentatorii care nu se îndoiesc de autenticitatea lui *Hippias Maior* îl plasează în rîndul dialogurilor aporetice, fără să poată preciza locul său în cadrul acestora. Statistica lingvistică întreprinsă de Hans von Arnim (*Sprachliche Forschungen zur Chronologie der platonischen Dialoge*, Wiener Akad., 1911) îi stabilește locul între *Banchetul* și *Phaidon*. Judecînd însă după structura sa, ne vine greu să-l desprindem de prima perioadă a carierei lui Platon (cf. CROISET, 1921, 3 și FRIEDLÄNDER, 1964, 97). Comentatorii care judecă dialogul ca neplatonician sînt de acord că este vorba de o imitație foarte veche, care nu depășește epoca lui Aristotel. WILAMOWITZ (1920, 329) vede în el o imitație fidelă compusă în cadrul Academiei, pe cînd Platon era încă în viață. POHLENZ (1913, 127) invocă însă rațiuni potrivit cărora *Hp. Ma.* ar trebui plasat într-un timp aristotelic. Cercetarea lingvistică viitoare rămîne să decidă dacă locul pe care el îl ocupă de fapt coincide cu cel pe care de drept i-l dă structura și compoziția sa.

**Despre autenticitatea dialogului.** Înăuntrul literaturii adunate în jurul operei lui Platon, dialogul *Hippias Maior* are o situație privilegiată: problema autenticității sale a stîrnit cea mai lungă și totodată cea mai indecisă dispută în rîndurile filologilor. Schleiermacher, Horneffer, Röllig, Wilamowitz, Fowler, Tarrant, Pohlenz, Pavlu, Gigon, Hoffmann, Gauss au pledat pentru scoaterea dialogului din rîndul celor pe care tradiția le dă drept autentic platoniciene. Argumentele lor au fost apoi rînd pe rînd contestate de partizanii autenticității: Grube, Freymann, Goldschmidt, Ross, Soreth, Capelle, Friedländer. Opiniile comentatorilor diverg astfel în mod spectaculos: în timp ce SORETH (1953, 64) vede în *Hippias Maior* „o piesă hotărîtoare în dezvoltarea așa-numitei teorii a ideilor", TARRANT (1928, LXV) consideră că sîntem în fața unei imitații reprezentînd o „reductio ad absurdum a ontologiei din *Phaidon*". Această situație este poate menită să arate înseși limitele unei metode care vrea să decidă asupra destinului și valorii unei opere la nivelul detaliului tehnic și al amănuntului incapabil să atingă semnificația ansamblului. FRIEDLÄNDER (1964, II, 97) a sesizat bine că discuția trebuie să poarte dincolo de mentalitatea microscopică a hărniciei irelevante, către o judecată de valoare care e obligată să admită că „în orice caz, avem în față o operă vie, și nici un argument nu a fost pînă astăzi îndeajuns de puternic pentru a ne face să o localizăm, în ciuda aparenței, într-o epocă a platonismului tîrziu sau a postplatonismului". Spiritul critic tentat să decreteze falsul sau imitația este constrîns la o reatribuire a operei care revendică un alt Platon în locul celui refuzat. Singure, judecățile tehnice sînt lipsite în acest caz de forța deciziei; ele trebuie însoțite de optica hermeneutului și de gustul sigur al criticii intuitive.

Fără să intrăm în amănuntele unei dispute, desigur plicticoase pentru cititorul nededat voluptăților de tip filologic, ne vom rezuma la prezentarea celor trei sisteme de argumente folosite de comentatorii care au negat paternitatea platoniciană a lui *Hippias Maior* (apud HAAG, 1973, 1—3): 1. Pornindu-se de la corespondențele existente între *Hippias Maior* și scrierile xenofontice sau cert-platoniciene s-a tras concluzia că autorul dialogului *Hippias Maior* s-a inspirat din scrierile amintite sau le-a parafrazat. *Memorabilele* lui Xenofon, apoi *Gorgias* și *Banchetul* au fost luate drept argumente pentru demonstrarea unui *fals* (Horneffer, Röllig, Pavlu); 2. O altă cale pe care a mers critica autenticității a fost explorarea resurselor stilistice ale textului. WILAMOWITZ (1922, II, 328) s-a rezumat la o critică impresionistă („încerc sentimentul că sursa străină este detectabilă și la nivelul stilului") și la invocarea cuvîntului

μέρμερος (290 e 4) ca *unverkennbares Stigma.* Alți critici (TARRANT, 1928, XIII) au acuzat caracterul excesiv burlesc, colocvial și parodic al textului; 3. În sfîrșit, o a treia metodă a plasat discuția la nivelul conținutului filosofic, căutînd locul pe care l-ar ocupa *Hippias Maior* în dezvoltarea teoriei ideilor. Deoarece structura dialogului este de tipul celor socratice (aporetice), aparținînd primei perioade din cariera lui Platon, iar teoria pe care el o pune în joc trimite la dialogurile de maturitate și chiar la cele tîrzii, rezultă că dialogul este postplatonic, reprezentînd o critică a teoriei ideilor expuse de Platon în *Phaidon* (TARRANT, 1928).

Să menționăm de asemenea că în ultimul deceniu două disertații germane de proporții au venit să sporească numărul comentatorilor care contestă autenticitatea lui *Hippias Maior* : H. J. Horn, *Hippias Maior. Untersuchungen zur Echtheitsfrage des Dialogs*, Köln, 1964 și A. Haag, *Hippias Maior. Interpretation eines pseudo-platonischen Dialogs*, Tübingen, 1973.

**Despre personajul Hippias.** Scriind două dialoguri care poartă numele de *Hippias*, Platon l-a avut în vedere pe unul dintre cei mai vestiți sofiști ai vremii sale. Dar cine a fost în fapt Hippias din Elis? Ceea ce știm despre felul de viață și personalitatea sa provine, din păcate, în cea mai mare parte tot din surse platoniciene, căci celelalte relatări (Filostrat de pildă) preiau ca valabil ceea ce spune Platon aici, în *Hippias Minor* sau în *Protagoras.* În rest, nu deținem decît frînturi biografice nesemnificative, cum că era fiu al lui Diopeithes și, după Suidas, elev al (necunoscutului) Hegesidamos, pe care APELT (1912, 382) îl identifică cu Hippodamos. Altminteri, fapt care reiese tot din dialogurile sofiste ale lui Platon, era un contemporan mai tînăr al lui Protagoras și în această ultimă treime a secolului V, care pare să fie timpul dialogului nostru, se afla în floarea vîrstei. Îi putem întregi profilul spiritual referindu-ne la fragmentele care ne-au rămas din scrierile sale: o „culegere" (συναγωγή) cu conținut arheologic; un Τρωϊκός, „o vorbire troiană", scriere didactică și moralizatoare, pomenită în chiar dialogul nostru; un „registru al Olimpiadelor" (Ὀλυμπιονικῶν ἀναγραφή) și o lucrare privind „denumirile popoarelor" (ἐθνῶν ὀνομασίαι). Mai toate, notițe mutilate, cu conținut preponderent arheologic și etimologic, adeverind bogăția cunoștințelor sale în diferite domenii. În epocă, reprezenta tipul clasic al polihistorului, al eruditului, consumînd și redistribuind informație cu zelul mediocrității excepțional înzestrate.

Nu trebuie să ni-l imaginăm însă ca pe un studios de cabinet. Didacticul pe care îl întrupa Hippias și ceilalți sofiști nu avea încă morgă academică. Erau cu toții profesori rătăcitori care păstrau încă ceva din aerul spectacular al rapsodului de altădată (cf. Aelian, *Var. hist.*, XII, 32). Îmbrăcați în haine de purpură, apăreau în chip de performeri ai intelectului în marile centre culturale ale Greciei și afișau un comportament nu lipsit de un anume simț al exhibării (cf. *Hp. Mi.*, 363 c—d).

Aerul festiv pe care îl avea personalitatea sofistului-profesor contravenea însă faptului că în fond el nu purta și nu aducea cu sine nici o mare idee și nici o doctrină nouă, ci, pur și simplu, cunoștințe, adică un fond cultural impersonal. Sofiștii de specia lui Hippias au astfel meritul de a fi executat primele sinteze culturale mai vaste, provocînd o mutație în conștiința didactică a vremii. Să amintim că ciclul pedagogic obișnuit era format la acea vreme din scris, citit, socotit la care se adăugau ore de educație muzicală și fizică. Or, viața politică, mereu mai complicată a cetății eline, cerea minți rafinate cultural și exersate în științele etice, politice și retorice. Acestor imperative moderne le răspunde apariția sofistului-profesor (cf. GOMPERZ, 1922, 342 și urm.). *Paideia* tînărului se completează acum cu elemente de știință pozitivă, de hermeneutică literară, de metafizică, dar mai ales cu introduceri care se vor temeinice în științele morale și în arta guvernării. În fond, *totul se poate învăța*, politica și virtutea, ca și astronomia sau gramatica — iată iluzia pe care o aducea cu sine sofistul peregrin.

Dar atunci înseamnă că știind, poți deveni puternic. De partea publicului, gîndul acesta duce la o justificare pragmatică a învățămîntului; de partea sofistului, la comercializarea gîndirii. Căci dacă gîndirea poate duce la ceva, la altceva decît la sine, înseamnă că ea și produce. Pentru că a ieșit din propria-i sferă, pentru că din originală a devenit profesorală, adică impersonală, ea capătă o valoare de schimb și poate fi, ca atare, cumpărată și vîndută. Iar Hippias este un mare negustor și obștea toată îl admiră văzînd la ce preț ridicat poate vinde produsele gîndirii (*Hp. Ma.*, 282 e).

Acesta să fie motivul pentru care Platon îl supune pe Hippias unei șarje comice, ridiculizîndu-l și caricaturizîndu-l pînă într-atît, încît comentatori ca WILAMOWITZ (1920, I, 123) ajung să-l acuze pe Platon de insensibilitate față de semnificațiile majore ale muncii de arhivar al spiritului? Era și acesta. Să înțelegem însă nuanța exactă a contestației lui Platon. Pentru el, nu comercializarea gîndirii ca atare, judecată în aspectele ei etice, era prilej de protest și răfuială, ci faptul că prin

sofiști gîndirea a ajuns la acea formă în care *să poată* fi comercializată. Supusă logicii și sociologiei succesului, ideea se înstrăina de statutul ei genuin, iar filosofia de sensurile originare ale înțelepciunii.

Dar mai era ceva; dacă exista un sens practic al filosofiei care trimitea la o viață trăită în sfera valorilor, atunci putea fi el trecut altora printr-o activitate didactică obișnuită, prin lecții, prelegeri și conferințe? Făcînd astfel de promisiuni, nu amenința Hippias să transforme legătura sacră dintre maestru și discipol în acea relație prozaică și exterioară a profesorului cu elevul? În locul unui învățămînt patronat de numele și gîndul unui maestru, apărea știința de a transforma cultura în cunoștințe, iar pe acestea în materie școlară. Lezat mai întîi în intimitatea demersurilor sale originale, spiritul se vedea lipsit acum de ambianța necesară propriei sale creșteri.

Dar pînă la urmă, Hippias nu era decît un inocent colecționar de cunoștințe venit în cultură cu ticuri filatelice și cu optimismul gnoseologic propriu tuturor mediocrităților culte. Platon nu-l ia în serios decît în introducerea dialogului. Personajul se estompează pe parcurs, devenind simplu figurant sau spectator obtuz la o dezbatere mai adîncă: aceea dintre Socrate și dublul său.

**Despre personajul τις (dublul lui Socrate).** Introducerea în dialog a personajului fără nume, a acelui „cineva" (τις) este o invenție unică în literatura lui Platon. Străduința de a i se găsi identitatea nu trebuie înțeleasă ca simplă soluție tehnică la un mister plin de farmec și cu efect literar cert. Personajul acesta care stăruie în anonimat are o valoare decisivă în dezbaterea pe care Platon o angajează aici cu sine. Acest straniu partener de discuție este reprezentantul unui etos care, confruntat cu cel exprimat de Socrate, ne lasă să deslușim cîte ceva din spiritul însuși al platonismului. Comentatorii au simțit acest lucru și au încercat explicații care uneori depășesc conjecturile prozaice și simplele considerații de ordin stilistic. Astfel PAVLU (1941) a văzut în figura necunoscutului ipostaza *Logos*-ului care, atingîndu-și limita, intră într-un paradoxal delir și se răstoarnă în opusul său; de ce nu am surprinde aici ce este trist pînă la urmă în forța intelectului inflexibil? Dimpotrivă, APELT (1912) descifrează sub masca Anonimului conștiința bună a lui Socrate, dornică să atragă atenția asupra pericolului care pîndește destinul învățăturii socratice lansate pe panta gratuităților spectaculoase din *Hippias Minor.* În sfîrșit, LEISEGANG (1950) vede în personajul τις artificiul de instituire al dialogului Platon—Socrate, și astfel, sub forma

acestei dezbateri dintre maestru şi discipol, geneza secretă a unei dezbinări intime. Alţi comentatori (CAPELLE, 1956; VRIJLAND, apud HAAG, 1973, 214) au indicat raţiuni mai puţin pretenţioase pentru existenţa Anonimului, văzînd în el fie modalitatea de a-l ridiculiza pe Hippias într-o manieră civilizată, fie prilejul, pentru Platon, de a-l reprezenta pe Socratele istoric cu tradiţionalele sale maniere grosolane.

Adevărul este că existenţa necunoscutului răspunde deopotrivă unor imperative de ordin artistic-literar şi unui tîlc filosofic mai adînc.

În primul rînd compoziţia dialogului se complică prin introducerea unei *convenţii* pe care o aduce cu sine invocarea curentă a lui τις. Hippias, şi odată cu el cititorul, trebuie să accepte că Socrate are nu memoria răspunsurilor personajului fictiv, ci posibilitatea deducerii lor din deţinerea naturii logicii sale şi a felului său general de a fi. Căci în fapt, aceste întrebări şi răspunsuri nu au fost niciodată date şi nu sînt reale decît în spaţiul postulat de dialog al posibilului. Convenţia constă astfel în supunerea lui Hippias şi a cititorului la sistemul lui Socrate care converteşte cunoaşterea de principiu a firii celuilalt în desfăşurarea anticipativă a unor răspunsuri şi întrebări amănunţite. Dialogul are mai degrabă preexistenţă decît existenţă, trăgîndu-şi substanţa din deţinerea codului de reacţii logico-afective a necunoscutului. „Căci mă iau după firea lui (ἐκ τοῦ τρόπου) şi ştiu prea bine ce va spune", afirmă Socrate (288 c). De unde şi comicul rafinat; se prevăd deopotrivă gesturi şi cuvinte, reacţii fizice (va rîde, mă va bate) şi verbale (va răspunde, va relua, va continua): o situaţie postulată iniţial ca *probabilă* este desfăşurată în termenii celui mai pedant realism. Dar de aici şi posibilitatea decodării, dată cu mult înaintea dezlegării finale; o asemenea intimitate cu gîndul şi firea altuia devine într-atît de suspectă, încît obligă la o serie de reducţii succesive la capătul cărora „altul" devine „celălalt" în cadrul unei identităţi dedublate.

Dar postularea acestei schizofrenii are şi altă valoare. Dublul lui Socrate care se ascunde sub masca necunoscutului este artificiul pe care îl găseşte urbanitatea pentru a-şi permite lipsa de urbanitate. *Hippias Maior* pare să fie din acest punct de vedere dialogul unei defulări. Oboseala adunată din tradiţionala menajare socratică a interlocutorului se răzbună aici, fără însă ca politeţea să fie trădată pînă la capăt. Dublul îndeplineşte astfel o îndoită funcţie: aparenţele sînt încă salvate, dar pe de altă parte umilitatea insidioasă a fost lăsată deoparte şi, pentru o dată, Socrate spune ceea ce gîndeşte fără fente verbale şi civilităţi excesive. Paradoxul este astfel evident: dublul, care reprezintă creaţia

rafinamentului comportamental și al tacticii de menajare, este totodată calea de acces către brutalitatea verbală și evaluarea brută a insuficienței mentale. În timp ce Socratele obișnuit se construiește în jurul spiritului ironic-complezent (lauda care își creează obiectul), Socrate acesta e plăsmuit din reacții afective direct proporționale cu debilitatea dianoetică a interlocutorului.

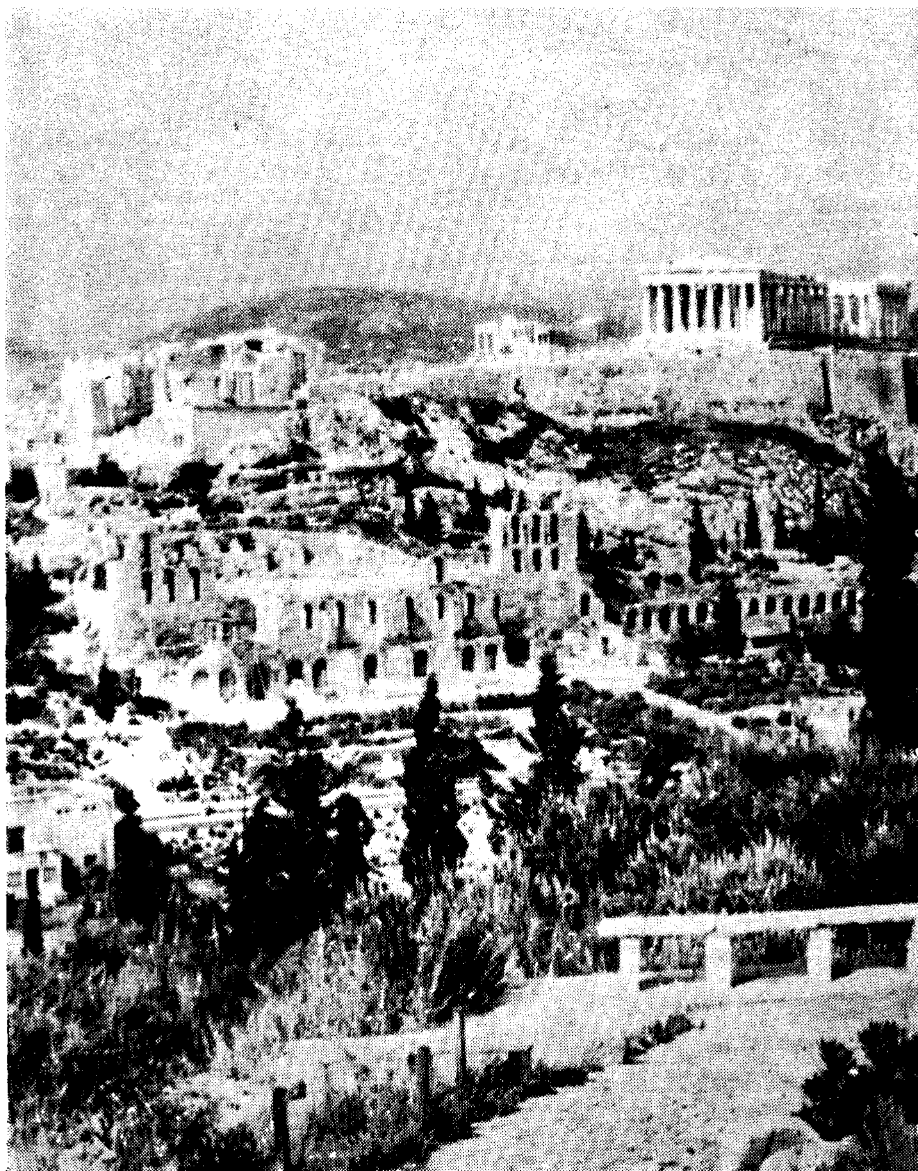
Însă abia rolul pe care îl joacă în economia filosofică a dialogului dezvăluie semnificația mai adîncă a personajului anonim. Aici nu avem decît să reluăm, gîndită de astă dată din perspectiva lui τις, interpretarea propusă de Constantin Noica.

Dacă τις reprezintă obsesia epistemică a conștiinței socratice, iar dezbaterea dialogului este între adevărul mai înalt al Ideii și exactitatea meschină a conceptului pozitiv, atunci întrebarea pe care o stîrnește prezența sa este: poate spiritul științei exacte să îmbrățișeze totul, lumea obiectelor naturale și pe cea spirituală a valorilor, lumea plantelor și animalelor deopotrivă cu aceea a binelui, frumosului sau evlaviei? Regulile intelectului inflexibil, după care se ghidează evoluția Anonimului, aplicate ireproșabil în sfera valorilor, nu fac decît să adeverească faptul că aporia există. Iar dacă socratismul sau platonismul nu se reduc la puținătatea lui „a spune că trebuie să fii știutor cînd afirmi sau întreprinzi ceva", morala lor, ilustrată negativ prin figura lui τις, ar putea fi aceasta: nu poți intra, cu ticurile cunoașterii pozitive, în lumea privilegiată a valorilor. Nu poți fi profesor de virtute sau expert în frumos, așa cum poți fi mineralog, botanist sau zoolog. Ideea acestei vorbiri anatreptice nu este că la tot pasul trebuie să vorbești în cunoștință de cauză, ci că există domenii în care demersurile tradiționale ale cunoașterii nu mai funcționează. Dacă necunoscutul încearcă să clatine certitudinile senine ale unui sofist ca Hippias, nu o face doar pentru a-l certa că vorbește despre lucruri pe care în fond nu le știe, ci pentru a semnala prezența unor obiecte care nu se mai supun regulilor obișnuite ale cunoașterii; obiecte care nu ni se livrează în maniera știută a științei, pe care nu le mai deținem printr-un metodic efort individual și prin investiții noetice sporite.

Mai întîi mijloc de a complica compoziția dialogului, apoi artificiu găsit de urbanitate pentru a se nega pe sine, dublul lui Socrate reprezintă în cele din urmă tehnica de a stîrni diversiunea dramatică la nivelul Ideii. Căci Socrate este dramatic, așa cum ni se înfățișează aici, prins între eu și propriul său sine; între imperativul științei și argumentul spartanilor care făceau dovada cunoașterii cu ajutorul spiritului obștei




*Preambul al unui decret atic* (toamna 105 î.e.n.), conferind drept de cetate samienilor rămași fideli alianței ateniene după Aigospotamos (Muzeul Acropolei, Atena)



*Atena și Acropola*





*Ahile.* Amforă atică din secolul V î.e.n. reprezentîndu-l pe Ahile în chip de hoplit (Muzeul Vaticanului)

şi al intelectului colectiv; între teoria valorilor şi practica celor angajaţi în ele fără de ştiinţa lor.

Şi totuşi, dialogul nu se termină sub semnul indeciziei. Vorba „sînt tare grele cele frumoase" (χαλεπὰ τὰ καλά), pusă în chip de concluzie, nu vrea să spună că am asistat la o simplă demonstraţie dialectică sfîrşită în vidul obiectului ratat. Ci doar că valorile, emanaţii ale spiritului colectiv, neputîndu-se comporta asemenea obiectelor fizice, trebuie restituite înţelepciunii unui Thales sau Bias şi gospodărite de cîte o cetate ca Sparta. Sau mai exact, „estetica" aceasta care se degajă din *Hippias* (la fel ca şi estetica sau etica noastră) nu poate fi o *strenge Wissenschaft*, ci doar o teorie a problemelor frumosului, fără să fie şi una a soluţiilor lor.

[1] Această lapidară formulă de întîmpinare cu care debutează dialogul deschide în fapt către o neaşteptată suită de observaţii. Mai întîi atributele care, în salutul lui Socrate, însoţesc numele lui Hippias (Ἱππίας ὁ καλός τε καὶ σοφός) par să aibă, aşezate cum sînt la începutul dialogului, valoarea unui subtitlu: căci despre σοφία lui Hippias, şi a sofiştilor în general, este vorba în întreaga introducere (281 a—286 c), în timp ce discuţia în jurul lui καλόν va constitui tema cea mare a dialogului propriu-zis.

Dar cum se justifică, în al doilea rînd, atributele de καλός şi σοφός ca stricte determinări ale personalităţii sofistului? Dacă atributul καλός are în vedere calitatea fizică a personajului, n-avem de unde şti; în schimb este sigur că el vizează ţinuta şi aspectul vestimentar al lui Hippias, de vreme ce, la 291 a, Socrate însuşi o spune explicit („ . . . aşa frumos îmbrăcat şi încălţat cum eşti . . ."). Ştim apoi (cf. Diels, 86, 2), că Hippias îi uimea pe grecii adunaţi la Olimpia (cf. *Hp. Mi.*, 363 c) printr-o elaborată regie vestimentară. Era oricum un monden, şi gestul pozat şi vorba aleasă (cf. *Hp. Ma.*, 288 d) făceau parte din codul unei τέχνη al cărei practicant — diplomat, retor şi profesor deopotrivă — evolua prin excelenţă pe scena publică. καλός trebuie introdus, de aceea, în sfera lui *ornatus*, iar mondenitatea sofistului trebuie înţeleasă în sensul unui imperativ de ordin profesional. Nuanţa ironică prezentă în adresarea lui Socrate îl vizează astfel pe Hippias nu atît ca individ, cît ca exponent al unei tagme profesionale. Socrate o atacă punînd în joc mai întîi ironia superficială care are în vedere doar „uniforma" sofistului, pentru a ajunge însă în curînd la conţinutul sofisticii însăşi: pretenţia de a trece altora „ştiinţa" valorilor.

Cît priveşte atributul σοφός — el funcţiona ca un adevărat *cognomen*

al sofistului (vezi, de pildă, şi *Prt.*, 337 c, Ἱππίας ὁ σοφός) care, în cercul celor patru sofişti vestiţi ai vremii, îi dădea lui Hippias marca proprie. L-am tradus cu „atotştiutor", pentru că aplicat lui Hippias intră în rezonanţă nu cu „înţelepciunea", ci cu πολυμαθία sofistului, despre care va fi vorba mai jos, la 285 b — 286 a; vezi, de asemenea, *Hp. Mi.*, 366 c— 369 a.

Din aceeaşi formulă de întîmpinare putem stabili cîte ceva şi privitor la împrejurările în care are loc discuţia. Nu este vorba de o întîlnire plănuită sau provocată, ca în *Protagoras* de pildă; Socrate îl întîlneşte pe Hippias pe o stradă din Atena cu totul întîmplător. Cei doi par a fi cunoştinţe bune, astfel încît discuţia se angajează fără intermediar, aşa cum nu se întîmplă în celelalte dialoguri cu interlocutori sofişti: în *Gorgias*, contactarea sofistului cu Socrate este realizată de Callicles, în *Protagoras* de Hippocrates, în *Hippias Minor* de Eudicos. Or, aici, nici sofistul nu este însoţit de obişnuita suită de admiratori aureolari, nici Socrate de vreun prieten mai tînăr. Ambilor le lipsesc anexele umane obişnuite care în celelalte dialoguri joacă rolul fie de simplu decor uman, fie pe acela de echivalente ale coreuţilor sau de actori secunzi cu roluri active.

O ultimă observaţie. Deşi purtată *en plein air*, vom vedea că discuţia aduce mai degrabă cu un inteligent *tête-à-tête* şi taifas filosofic, care presupun tihna unui spaţiu închis, în felul locuinţei lui Callias, unde se desfăşoară dialogul *Protagoras*.

[2] Acelaşi tip de laudă, adusă de Socrate interlocutorului său în prelungirea unor relatări care trădează mulţumirea de sine a acestuia, apare şi în *Ion*, 530 b, *Hp. Mi.*, 363 c — 364 b, *Euthd.*, 273 c — 274 b.

[3] Παλαιοὶ ἐκεῖνοι sau, cum mai sînt numiţi, ἀρχαῖοι οἱ περὶ τὴν σοφίαν (281 d 6), iar mai simplu παλαιοί (283 a 7), ἀρχαῖοι (283 a 2) sau πρότεροι (282 a 2, b 1), nu se referă, aşa cum susţine POHLENZ („Gnomon", 7, 1931), la „cei şapte înţelepţi" doar, ci la gruparea largă a gînditorilor eleni înscrişi astăzi în categoria „presocraticilor". În referinţa de aici se disting trei specii ale acestora: 1. Pittacos şi Bias sînt numiţi ca reprezentanţi ai „celor şapte înţelepţi", a căror enumerare completă Platon o face în *Prt.*, 343 a; 2. Formularea τῶν ἀμφὶ τὸν Μιλήσιον Θαλῆν trimite la Thales şi „şcoala" sa (ἀμφί), deci la milezienii Anaximandros şi Anaximenes; 3. În sfîrşit, formularea ἔτι τῶν ὕστερον μέχρι Ἀναξαγόρου („şi cei care au urmat, pînă la Anaxagoras") îi are în vedere pe Parmenide, Xenofan, Heraclit, Democrit şi ceilalţi pe care Aristotel îi enumeră în *Met.*, I(A), 983 b 7. Este deci limpede că Hippias,

care aici trece drept exponentul clasic al categoriei σοφίσται, nu se definește prin opoziție cu „cei șapte înțelepți" doar, ci cu întreaga tradiție filosofică reprezentată de presocratici (cf. HAAG, 1973, 207).

[4] Această insidie socratică, ce aduce în prim plan *apolitia* „înaintașilor", „a celor din vechime", intră în rezonanță cu idealul mai larg θεωρητικὸς βίος, propriu tipului vechi de înțelept. Față de idealul „vieții teoretice", sofistul marchează un moment de „corupție" în dublu sens: a) comercializarea sofiei vizînd succesul financiar de proporții și b) desființarea mijlocirilor care despart gîndul de act și faptă. Platon simte că în fața sofistului este amenințată ținuta unei spiritualități clasice; locul filosofului tradițional, al „înțeleptului" îl ia acum pedagogul arghirofil și politicianul de profesie.

[5] Textual: „incapabili să atingă prin inteligență" (φρονήσει). Φρόνησις este inteligența practică proprie sofistului, aptă să controleze întregul registru al praxei sociale în vederea unor avantaje materiale. Opusă ei este σοφία (281 c 5) înaintașilor care, nicicum angajată, devine, în raport cu idealul sofistului, pură prostie. Această deosebire dintre φρόνησις și σοφία cu privire specială la vechii filosofi o face Aristotel în *Eth. Nic.*, 1141 b 2: „... σοφία este cunoaștere științifică, cuprindere intuitivă a naturii în ordinea celor mai înalte forme ale ființei. Acesta este și motivul pentru care Anaxagoras, Thales și alți gînditori de felul lor trec drept reprezentanți ai înțelepciunii filosofice (σοφοί), nu însă ai inteligenței practice (φρόνιμοι), de vreme ce se observă că ei nu înțeleg să vadă propriul avantaj ...". A se vedea în acest sens și anecdota privitoare la Anaxagoras, pe care Socrate, cu ipocrită adeziune la afirmațiile lui Hippias, o dă ca exemplu mai jos (283 a). Însă distincția φρόνησις — σοφία nu funcționează de-a lungul întregului dialog: la 297 b, φρόνησις revine în același context în care la 296 e apăruse σοφία.

[6] Personaj mitologic, al cărui nume provine de la δαιδαλλεῖν („a lucra artistic"). Este considerat de tradiție ca cel mai vechi arhitect și sculptor grec, patron al dedalizilor, artiști care se livrau ereditar sculpturii. Existența sa e plasată în secolul XIII î.e.n. la Atena (cf. Falkener, *Daedalus or the Causes and Principles of the Excelence of Greek Sculpture*, London, 1860). Se spunea despre Dedal că făcea statui însuflețite, fiind capabil să redea privirea și mișcarea brațelor și a picioarelor. În *Euthphr.*, 11 c, Platon compară de aceea afirmațiile care nu acced la fermitatea conceptului cu mobilitatea statuilor dedalice. Judecate din perspectiva istoriei artei, performanțele atribuite lui Dedal apar drept simple fante-

zii; secolul VI î.e.n. nu depășise încă frontalitatea rigidă și monolitismul xoanei. Aici, în *Hp. Ma.*, vorba lui Socrate, care face aluzie la evoluția limbajului plastic de la epoca primitivă la cea clasică, poate fi înțeleasă tocmai în acest sens. Era firesc ca secolul V, care cucerise pe linia *mimesis*-ului aparența de viață și mișcare, să-l judece pe Dedal ca rudimentar și legat de o epocă tatonantă. Progresul la care se referă Socrate are pesemne în vedere tocmai capacitatea de redare a dinamicii corporale prin găsirea traseului serpentinat al *contrapposto*-ului. Statuia este acum capabilă să sugereze mișcarea prin introducerea ritmului compensator al membrelor și balansarea ritmică a părților simetrice ale corpului: cînd un umăr se ridică, celălalt coboară, iar piciorul de susținere pe care cade întreaga greutate a corpului are drept contra-parte un picior în repaus. Abia această lege de alternanță descoperită de greci în secolul V î.e.n. abolește principiul frontalității rigide și hieratismul simplificator proprii artei arhaice.

[7] Să observăm că Hippias este un „progresist vulgar", căci pentru el cel mai recent lucru este și cel mai bun. Modernii (οἱ νῦν), adică Gorgias, Protagoras, Prodicos și cu el, sînt cei care stabilesc standardul progresului. De aceea Hippias se simte la el acasă în întreaga lume civilizată, în Sicilia și Italia, ca și la Atena și Sparta (cf. MUELLER, 1956, 32).

[8] O mină valorează 182 franci-aur. Un franc-aur echivalînd cu 3,9 grame de aur, 20 de mine ar reprezenta 9580 lei-aur. Dacă adăugăm și cele 150 de mine (= 13.800 franci-aur), cîștigate de Hippias în Sicilia, obținem suma impresionantă de 81.430 lei-aur.

[9] Pare să fie un mic oraș învecinat cu Agrigentul (deci în Sicilia). Nu este menționat decît de trei autori: de Pausanias (VII, 4, 6), de Herodot (VI, 23) și de Platon aici. Nici o mărturie din cele amintite nu trimite dincolo de secolul V î.e.n. și nici un indiciu nu permite o identificare a așezării sale. Majoritatea traducerilor redau în mod eronat forma masculină Inykos, în textul platonic numele apărînd doar la genitiv, Ἰνυκοῦ, identic în greacă pentru masculin și neutru. În schimb la Pausanias și Herodot, unde numele apare la nominativ, avem forma neutră Inykon.

[10] Faptul de a trece altora virtutea (ἀρετὴ παραδίδοναι) era principala promisiune (ἐπάγγελμα) a sofistului și conținutul tehnei sale (cf. *Prt.*, 316 c, 319 d și *Euthd.*, 273 d, 287 a). În fond, Hippias îl „provoacă" pe Socrate cu ideea că tinerii pot deveni *mai buni* cu ajutorul prelegerilor. Or, se știe că acest gînd le era străin deopotrivă lui Socrate și Platon.

În *Scrisoarea a VII-a*, către Dionysos din Syracuza (341 c), Platon afirmă explicit că personalitatea și caracterul nu se pot forma prin studii academice, ci prin exemplul inspirat și prietenia nobilă dintre profesor și elev.

[11] În Sicilia, unde moravurile erau libere, în contrast cu austeritatea spartană.

[12] ξενικὴ παίδευσις. Sofiștii veneau în orașe ca ξένοι (străini) — cf. *Prt.*, 316 c. Acea παίδευσις pe care o ofereau ei nu era deci autohtonă, ci avea o factură cosmopolită, apărînd ca un bilanț al întregii civilizații științifice a lumii vestice. Or, la Sparta, cetate conservatoare, „profesorul de virtute" nu putea fi reprezentat de subiectivitatea șlefuită a unei minți particulare, ci de πόλις doar, de spiritul obiectiv al obștei. Legea spartană îi face concurență lui Hippias.

[13] Pentru raportul νόμος — φύσις și problema valabilității legii vezi *Plt.*, I,339 b și urm. și *Grg.*, 483 a și urm.

[14] Pentru concepția lui Hippias despre lege vezi *Prt.*, 337 c-d și Xen., *Memorab.*, IV.

[15] τῷ ἀκριβεῖ λόγῳ. Robin observă, în nota de la traducerea franceză a dialogului, că Hippias distinge aici între adevărul teoretic și cel practic, între adevărul științei și cel al „lumii".

[16] Socrate va numi pe rînd cele patru discipline (τέχναι) care formau miezul polymathiei lui Hippias: astronomia, geometria, calculul și muzica. Numele lui Hippias este legat de acestea și în *Prt.*, 318 e. Vezi de asemenea pentru ipostaza de πολυμαθής a lui Hippias și *Hp. Mi.*, 366 c — 369 a.

[17] τὰ ἄστρα καὶ τὰ οὐράνια πάθη; compară cu *Ion*, 531 c și *Phd.*, 96 b.

[18] Muzica, în sensul mai restrîns în care apare și în *Hp. Mi.*, 368 d, este circumscrisă la περὶ ῥυθμῶν καὶ ἁρμονιῶν și implică și acea latură a gramaticii indicată prin formula περὶ γραμμάτων δυνάμεως καὶ συλλαβῶν pe care Gomperz (*Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, 1912, p. 71) o traduce *Lautwert der Buchstaben und von der Quantität der Silben.*

[19] Dacă Socrate îi are în vedere nu pe cei nouă arhonți, ci doar pe acela care dădea anului numele său (eponym), aceasta ar reprezenta, dacă situăm discuția în ultima decadă a secolului V î.e.n., o listă de 180 de nume.

[20] περὶ ἐπιτηδευμάτων καλῶν. De la „îndeletnicirile frumoase" — prilejul concret — se va naşte discuţia despre frumosul însuşi. Finalul dialogului rotunjeşte discuţia revenind la acest moment: poţi vorbi despre îndeletnicirile frumoase fără să ştii ce-i frumosul însuşi? Cu replica imediat următoare, a lui Socrate, mersul dialogului este limpede indicat: de la calităţi la esenţa lor, de la ὁποῖα καλὰ καὶ αἰσχρά la τί ἐστιν.

[21] Aici Hippias apare în ipostaza de orator perfect, nu de πολυμαθής. Pentru acest *troikos* al lui Hippias vezi O. Gigon, *Sokrates*, Bern, 1947, p. 267. Este vorba de o cuvîntare didactică cu finalităţi moralizatoare, în care veşmîntul mitologic vine să „îndulcească" lecţia propriu-zisă; Neoptolem ţine aici locul tînărului cursant, în timp ce Hippias îşi pune propria înţelepciune în gura lui Nestor, înţeleptul *en titre* al grecilor veniţi la Troia. Nu este singurul loc din dialogurile lui Platon unde sofistul este pus într-o ironică relaţie glorioasă cu prototipurile înţelepciunii mitologice. În *Phdr.*, 261 b, de pildă, retorica lui Gorgias, Thrasymachos şi a lui Theodoros este asociată cu aceea a lui Odiseu şi Nestor.

[22] Nu există în întreaga literatură greacă altă menţionare a acestui personaj. Din textul lui Platon, Pheidostratos apare a fi un gramatic mediocru care deschisese o şcoală la Atena.

[23] Pesemne gazda lui Hippias; este cel de-al treilea personaj al dialogului *Hippias Minor.* Necunoscut din altă parte.

[24] ἂν θεὸς ἐθέλῃ. Formula revine în *Ion*, 530 b şi *Alc. 1*, 135 d.

[25] Scena este tipic platoniciană; ea îşi găseşte echivalentul în alte dialoguri unde Socrate le cere sofiştilor deprinşi cu discursuri întinse (ἐπιδείξεις) să accepte, pentru a nu lungi vorba, procedeul ἀντιλαμβάνεσται: discuţia decurge sub forma unor întrebări şi răspunsuri a căror succesiune o dirijează Socrate. Vezi *Hp. Mi.*, 364 c-d, *Grg.*, 448 e, 461 d, *Prt.*, 329 b. Acceptată, regula discuţiei este însă în cele din urmă criticată de interlocutorul hărţuit şi încurcat la tot pasul (vezi mai jos 301 b).

[26] Această întrebare, vizînd esenţa lucrului în discuţie, şi care constituie ἀρχή-ul cercetării, face parte din ἔθος-ul socratic, fiind ca atare curentă în mai toate dialogurile aporetice. În *Phd.*, 100 b Socrate explică pe larg acest procedeu, demontînd mecanismul metodei sale filosofice.

[27] Propoziţii de acest tip sînt curente la Platon şi Xenofon. De pildă în *Memorab.*, IV, 6: οἱ σοφοὶ ἐπιστήμῃ σοφοί εἰσιν; în *Prt.*, 332 b: σωφροσύνῃ σωφρονοῦσιν.

[28] Cu aceasta, Hippias îi dă lui Socrate ipoteza hotărîtoare (ὑπόθεσις) pe care se sprijină întreaga filosofie socratică: binele în sine, frumosul în sine *există*. HAAG (1973, 43) consideră ca neîndoielnic faptul că începutul discuției despre frumos trebuie raportat la *Phd.*, 100 b. Prezentîndu-și metoda, Socrate spune aici: „Căci vreau să-ți arăt care este felul de cauză (εἶδος τῆς αἰτίας) cu care m-am străduit mereu... ; încep chiar cu principiile (ἄρχομαι ἀπ' ἐκείνων), presupunînd (ὑποθέμενος) că există frumosul în el însuși, binele, mărimea și toate celelalte. Dacă-mi acorzi și recunoști existența acestora, sper ca prin ele să-ți dovedesc ce este cauza și să-ți dezvălui că sufletul e nemuritor". Revelatoare pentru aceste pasaje este analiza comparată a lui HAAG (1973, 43): „De la aceleași ἀρχή și ὑπόθεσις pornește și discuția despre frumos din *Hippias Maior*. Aici însă deosebirea constă în faptul că Socrate ia această ὑπόθεσις ca subînțeleasă; cu întrebarea sugestivă de la 287 c 7, el pune în gura lui Hippias răspunsul dorit. În *Phaidon*, ipoteza că frumosul există este avansată în adevăratul sens platonician de ὑπόθεσις; pornind de la ea, fără s-o cerceteze în continuare, Socrate arată care este cauza frumosului însuși, propriu lucrurilor frumoase, demonstrînd nemurirea sufletului. În *Hippias Maior*, dimpotrivă, acest frumos în sine, a cărui ființă Socrate o caută cu îndîrjire, nu este cercetat ca temei al unui demers ulterior, ci dimpotrivă, este el însuși obiectul cercetării vizînd definiția. 'Αρχή-ul discuției despre frumos rezidă, ce-i drept, și în *Hippias Maior* în concesia că frumosul însuși există; totuși ἀρχή-ul nu este luat aici în sensul unei ὑπόθεσις platoniciene, ca în *Phaidon*, ci în sensul că Socrate *începe* discuția cu el."

[29] Schleiermacher, în prefața la traducerea germană a lui *Hp. Ma.* (*Platons Werke*, II, 3, zweite Auflage, Berlin, 1826), acuză neautenticitatea dialogului, spunînd că doar un imitator stîngaci putea face din Hippias un ignorant incapabil să distingă conceptul de cazul particular. Faptul poate părea verosimil în cazul unui soldat ca Lahes (cf. *La.*, 190 e) sau în cel al unui divinator ca Euthyphron (cf. *Euthphr.*, 11 c) dar nu și în acela al sofistului rafinat. Însă Schleiermacher face abstracție aici de libertatea artistică a autorului care, în contextul comicului burlesc, își poate permite să ridiculizeze și caricaturizeze personajele după voie. Pe de altă parte, *MUELLER* (1956, 34) susține că este absolut firesc pentru o minte de tip factual cum e aceea a lui Hippias, nu neapărat filosof de concept, ci mai mult retor și diplomat, tip „practic" deci, să nu separe esențialul de empiric.

[30] πρὸς ἐμαυτὸν ἀναλαβεῖν. HAAG (1973, 217) corectează traducerea lui Schleiermacher, Apelt și Tarrant („a lua în seama sa"), propunînd-o pe aceasta și aducînd ca argument contextul identic din *Ti.*, 26 a.

[31] Textual: „dulce" (γλυκύς). WILAMOWITZ (1920, II, 414) observă că adresarea aceasta nu este obișnuită la Platon, îndeobște apărînd calificativul ἡδύς (plăcut, încîntător).

[32] Socrate are aici în vedere o vorbă reprodusă de Teocrit în scholionul XIV, 48 în care se spune că cele mai frumoase lucruri pe pămînt sînt iepele din Tracia și femeile din Sparta.

[33] φαῦλα ὀνόματα. A se vedea și *Banchetul*, 221 d—e unde înfățișarea și vorbirile lui Socrate sînt asemuite cu cele ale unor „sileni și satiri": „Vorbele și frazele lui sînt pe dinafară ca pielea unui satir obraznic. Nu vorbește decît despre catîri, fierari, cizmari, tăbăcari ..."

[34] Cf. Diels, fr. 82, 83.

[35] Parte din comentatori s-au grăbit să traducă apariția cuvîntului εἶδος (formă, idee) drept o dovadă a faptului că *Hippias Maior* presupune deja ca elaborată teoria platoniciană a ideilor și au folosit această interpretare drept argument împotriva autenticității dialogului. Astfel *SHOREY* (1933, 95): „Se poate deja susține că ideile și termenii comuni lui Hippias și altor dialoguri sînt prea strîns legați de teoria ideilor pentru un dialog minor". La fel, MOREAU (1941, 26) vede în „referirea la teoria ideilor într-o compoziție de gen socratic", în timp ce „gradul de maturare a teoriei ideilor nu este atins decît în cărțile centrale ale *Republicii*", un argument fundamental împotriva autenticității dialogului (*apud* HAAG, 1973, 202). Sînt esențiale pentru elucidarea acestui caz observațiile lui A. Croiset și P. Friedländer. Astfel CROISET (1921, II, 5): „Această idee generală (a frumosului) este înțeleasă într-o manieră pur socratică, ca un mod de concepere spiritual și nu ca o entitate superioară conform adevăratei doctrine platoniciene: teoria ideilor nu e aici cu nimic implicată." Iar FRIEDLÄNDER (1964, II, 100): „Tot atît de puțin ca și în *Euthyphron* se pune aici problema, în cazul în care am dori să distingem «filosofia conceptului» de «teoria ideilor», că Platon «încă» o are aici în vedere pe prima și «încă nu» a avansat către cealaltă".

[36] προσγένηται; la 287 c 1 frumosul fusese caracterizat ca o ființă existentă în sine (ὄν), care făcea ca zeii, oamenii, caii, lirele și oalele (a se observa ierarhia urmărită în sînul realului) să fie frumoase. Acum, frumosul capătă o nouă determinare, este forma, εἶδος, care prin *adău-*

*gire* (προσγίγνεσθαι) face ca lucrurile să devină frumoase. Acesta este un sens curent pe care Platon i-l dă lui προγίγνεσθαι; vezi în acest sens *Republica*, 346 d 7 (ἐὰν μισθὸς προσγίγνηται); *Scris. VI*, 322 d 2 (χρυσοῦ προσγενομένου). Pentru întreaga problemă cf. FRIEDLÄNDER (1964, II, 292) și HAAG (1973, 48–9).

[37] Cu această nouă definiție, discuția face un pas înainte pe linia generalizării; căci aurul are ceva din nedeterminarea caracteristică materiei din fizica ionienilor, el vizează aceeași generalitate a materiei ca și apa, focul sau aerul.

[38] Socrate îi va întoarce lui Hippias replica, aproape în aceleași cuvinte, către sfîrșitul dialogului (cf. 304 a 3).

[39] Este vorba de faimoasa sculptură fidiacă, Atena Parthenos, sculptată pentru interiorul Parthenonului.

[40] *FRIEDLÄNDER* (1964, II, 299) corectează aici observația lui Pohlenz, cum că echivalarea καλόν—πρέπον ar fi singulară în scrierile timpurii ale lui Platon, invocîndu-l pe *Alcibiade*, 135 b 13. Vezi și Aristotel, *Topica*, 102 a 6 și 135 a 13.

[41] Μέρμερος; acesta este cuvîntul pe care WILAMOWITZ (1920, II, 328) îl numește *ein unverkennbares Stigma*, suspectîndu-l ca venit dintr-o zonă stilistică ulterioară epocii lui Platon și invocîndu-l ca argument pentru neautenticitatea dialogului.

[42] A se observa trecerea de la adjectivul substantivizat, τὸ καλὸν αὐτό (frumosul în sine), folosit cîteva rînduri mai sus (292 c), la substantivul propriu-zis: κάλλος ὅτι ἐστί (frumusețea în sine). În interpretarea lui Constantin Noica, această modificare gramaticală, care trădează o nesiguranță în termenii dezbaterii, reflectă însăși nesiguranța existentă în dezbatere: balansul între frumusețea însăși, aceea a spiritului obiectiv, pe care o dețin toți fără să o poată defini nici unul, și frumosul însuși, obiect al unei cercetări sistematice pozitive (ἐπιστήμη), întreprinse de spiritul subiectiv pe cont propriu.

[43] Fapt imposibil, dat fiind că Ahile era născut dintr-o zeiță, deci dintr-o ființă fără de sfîrșit.

[44] Primii trei sînt fiii lui Zeus; însă Pelops este fiul lui Tantal, simplu muritor.

[45] αὐτὸ τοῦτὸ τὸ πρέπον; cf. nota 40.

[46] Cu această întrebare, Socrate atinge punctul central al unei doctrine artificialiste și relativiste puse în joc de sofistica protagoreică. Dar

reducînd existenţa la aparenţă, sofiştii nu negau realul, ci îl confundau doar cu propria lui aparenţă. *Ceea ce nu apare nu există* — apoftegma ontologiei sofistice — nu trebuie de aceea înţeleasă ca o tentativă de a răpi aparenţelor realitatea, ci pur şi simplu de a o afirma pe aceasta fără ezitări, purificînd aparenţa reală de acele fantome filosofice sau religioase care iau numele de idee, formă sau fiinţă în sine. Cu această doctrină sănătoasă a bunului-simţ, sofiştii lichidau de fapt ruptura introdusă în filosofie de ionieni prin postularea unui raport eminamente metafizic între unu şi multiplu, singular şi plural, esenţă şi fenomen; pe de altă parte, ei expediau din filosofie şi orice formă de ὑποκείμενον, de subzistenţă în sine, care ar dirija din ascuns lumea palidă a existenţei fenomenale. Discuţia de aici, aşa cum este condusă de Socrate, are de aceea caracterul unei polemici între platonismul care desprinde realitatea de modurile ei palpabile de manifestare, şi sofiştii care o reduc la o fizică a percepţiei suficientă sieşi (edificări suplimentare la Clément Rosset, *L'anti-nature*, Paris, P.U.F., 1973, p. 148 şi urm.).

[47] Definiţia potrivit căreia frumosul este desfătarea legată de văz şi de auz nu poate mulţumi formal. Aristotel o foloseşte în *Topica* (VI, 146 a 21) drept exemplu de definiţie imperfectă. Faptul că Aristotel nu foloseşte prilejul pentru a-l cita pe *Hippias Maior* a fost invocat de Pohlenz şi Tarrant ca argument în demonstrarea neautenticităţii dialogului. FRIEDLÄNDER (1964, II, 205) observă însă că Aristotel citează rareori dialogurile platoniciene, care în epocă reprezentau un bun comun, sustrăgîndu-se habitudinilor noastre curente privitoare la regulile aparatului critic.

[48] Socrate dezvăluie aici pe o cale ocolită identitatea misteriosului personaj, numindu-se pe sine, căci Sophroniscos este chiar numele tatălui său. POHLENZ (1913, 124) propune de aceea traducerea directă „el este fiul tatălui meu". Faptul că Hippias nu reacţionează la dezvăluirea identităţii lui τις, pînă atunci intens solicitată (288 d şi 290 e), le-a apărut partizanilor neautenticităţii dialogului ca încă o stîngăcie de care Platon nu ar fi fost capabil.

[49] Care sînt de fapt coordonatele sexologiei platoniciene? Este firesc ca la Platon semnificaţiile eros-ului să nu se consume în imediateţea actului. Severitatea cu care-l judecă Platon nu trebuie totuşi înţeleasă drept preludiu la o morală ascetică a creştinismului, deşi alegoria calului vicios din *Phaidros* poate prilejui asociaţii valabile cu teoria naturii umane căzute şi a păcatului originar. La Platon, *teoria eros-ului subli-*

*mat*, căci acesta este eros-ul platonician, trebuie explicată dinăuntrul filosofiei ideii și a apetitului pentru raționalism. Comportamentul sexual este urît numai atîta vreme cît rămîne circumscris la zona irațională a spasmului necontrolat; cartea a X-a a *Republicii* pune de aceea în ecuație hohotul rîsului, pe cel al plînsului și orgasmul. Iar dintre toate, tocmai acesta din urmă, ca fiind cel mai puțin controlat și rațional, este cel mai urît (cf. WARRY, 1962, 29). Dar urît nu este *decît* eros-ul acesta, lipsit de deschidere, care se hrănește doar din propria-i intimitate și pe care pasajul din *Hippias Maior* îl definește ca generînd rușine și avînd nevoie de taină. Altminteri, ca *introducere necesară la ontologia nemuririi*, eros-ul participă la sfera Frumosului și a Binelui. Pe de o parte, conținutul evanescent al actului; pe de alta, eternitatea obținută ca recurență somatică și perenitate a operei. Iată de ce iubirea heterosexă și homosexualitatea carnală sînt vicioase considerate în frugalitatea lor, dar sfinte în imaginea lor sublimată.

[50] ἢ πάθος ἢ οὐσίαν. A se observa modul confuz în care folosește Hippias acești termeni, ca și cum între ei n-ar exista nici o deosebire. FRIEDLÄNDER (1964, II, 299) face remarca: Hippias îi întrebuințează ca și cum i-ar fi prins de undeva. Dimpotrivă, Socrate distinge clar între cele două concepte: οὐσία este esența, „miezul" Frumosului (302 c 5), iar πάθος-ul este *das Schönsein* (302 e 6).

[51] Pentru dificultățile legate de interpretarea acestui fragment, vezi STRYCKER (1937 și 1941).

# BIBLIOGRAFIE

Traducerea s-a făcut după ediția PLATONIS *Opera*, recognovit Ioannes Burnet, tomus III, Oxonii, 1962 (Scriptorum classicorum. Bibliotheca Oxoniensis). Textul a mai fost tradus în românește de ȘT. BEZDECHI în volumul PLATON, *Hippias maior*, Cluj, Sibiu, Tip. „Cartea Românească", 1943 și de CONSTANTIN NOICA în volumul *Artele poetice în Antichitate*, București, Ed. Univers, 1970.


KLINGER, J., *Hippias minor und Hippias maior*, Wiener Neustadt, 1884.

BACKS, H., *Zur Erklärung der Dialoge Hippias minor und Hippias maior*, Burg, 1891.

HORNEFFER, E., *De Hippias Maiore qui fertur Platonis* (Diss.), Göttingen, 1895.

BRUNS, I., *Das literarisch Porträt der Griechen*, Berlin, 1896.

RÖLLIG, F. W., *Zum Dialoge Hippias maior*, în „Wiener Studien", 22, 1900, pp. 18—24.

KRACIK, J., *O pravosti Platonova dialogu Hippias maior*, Ostrau, 1900.

APELT, O., *Die beiden Dialoge Hippias*, în „Neue Jahrbücher für das klassische Altertum", 19, 1907, pp. 630—658, tipărit apoi în *Platonische Aufsätze*, Leipzig und Berlin, 1912, pp. 203—237.

POHLENZ, M., *Aus Platons Werdezeit*, Berlin, 1913, pp. 123—9.

APELT, O., *Platons Dialoge. Hippias I und II, Ion*, übersetzt und erleutert von O. Apelt („Philosophische Bibliothek" 172 a), Leipzig, 1918.

TARRANT, D., *On the Hippias Maior*, în „Journal of Philosophy", 35, 1920, p. 319 și urm.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von, *Platon*, II (zweite Auflage), Berlin, 1920, pp. 328—9.

UEBERWEG-PRAECHTER, *Geschichte der Philosophie*, I, Berlin, 1920, pp. 270—1.

GRUBE, G. M. A., *On the autenticity of the Hippias Major*, în „Classical Quarterly", 20, 1926, p. 134 și urm.

TARRANT, D., *The authorship of Hippias Major*, în „Classical Quarterly", 21, 1927, p. 82 și urm.

TARRANT, D., *The Hippias Major atributted to Plato. Introductory essay and commentary*, Cambridge, 1928.

GRUBE, G. M. A., *Plato's theory of beauty*, în „The Monist", 37, 1927, p. 269 și urm.

GRUBE, G. M. A., *The logic and language of the Hippias Major*, în „Classical Philology", 24, 1929, p. 369 și urm.

SHOREY, P., *What Plato said?*, Chicago, 1933.

DE STRYCKER, E., *Une énigme mathématique dans l'Hippias Majeur*, în „Annuaire de l'Institut de Philologie", V, 1937, p. 137 și urm.

MOREAU, J., *Le platonisme de l'Hippias Majeur*, în „Revue des Études Grecques", 54, 1941, p. 19 și urm.

PAVLU, J., *Der pseudoplatonische Grössere Hippias*, în „Wiener Studien", 59, 1941, p. 45 și urm.

DE STRYCKER, E., *De Irrationalen in dem Hippias Maior*, în „Ant. Class.", 10, 1941, p. 25 și urm.

GOLDSCHMIDT, V., *Les dialogues de Platon*, Paris, 1947, p. 36 și urm.

CHANTRAINE, P., *Economique VIII*, 19, în „Revue de Philologie", 1947, pp. 46—8.

LEISEGANG, H., Articolul *Platon*, în Pauly-Wissowa RE, 40. Halbband, Stuttgart, 1950, col. 2383—6.

SORETH, M., *Der platonische Dialog Hippias Major*, Zetemata VI, München, 1953.

HOERBER, R. G., *Plato's Hippias Major*, în „Classical Journal", 50, 1955, p. 183 și urm.

CAPELLE, A., *Platonisches im Grösseren Hippias*, în „Rheinisches Museum", 99, 1956, p. 178 și urm.

MUELLER, G. E., *Unity of the Platonic Hippias Major*, în „Classical Bulletin", 32, 1956, pp. 37—40.

WARRY, J. G., *Greek aesthetics theory : a study of callistic and aesthetics concepts in the works of Plato and Aristotle*, London, 1962.

HOERBER, R. G., *Platos Hippias Maior*, în „Phronesis", 9, 1964, pp. 143—155.

FRIEDLÄNDER, P., *Platon*, II (dritte Auflage), Berlin, 1964, pp. 97—108; 297—300.

HORN, H. J., *Hippias Maior. Untersuchungen zur Echtheitsfrage des Dialogs* (Diss.), Köln, 1964.

MALCOM, J., *On the place of the Hippias Major in the development of Plato's thought*, în „Archiv für Geschichte der Philosophie", 50, 1968, pp. 189–195.

RADT, S. L., *Platonica*, în „Mnemosyne", XXI, 1968, pp. 287–9.

SANTAS, G., *The Socratic fallacy*, în „Journal of History of Philosophy", 10, 1972, pp. 127–141.

TELOH, H. A., *The ontology of Plato's Hippias Major* (Diss.), Wisconsin Madison Univ., 1972, 144 p. (microfilm).

HAAG, A., *Hippias Maior. Interpretation eines pseudoplatonischen Dialogs* (Diss.), Tübingen, 1973.

*Recenzii*

DIÈS, A., *la* TARRANT, în „Rev. Philol.", 3, 1929, p. 383 şi urm.

GRUBE, G. M. A., *la* TARRANT, în „Class. Philol.", 24, 1929, p. 369 şi urm.

POHLENZ, M., *la* TARRANT, în „Gnomon", 7, 1931, pp. 300–7.

MOREAU, J., *la* SORETH, în „Rev. Ét. Anc.", 56, 1954, p. 191 şi urm.

TARRANT, D., *la* SORETH, în „Class. Rev.", 5, 1955, p. 52 şi urm.

GIGON, O., *la* TARRANT, în „Gnomon", 27, 1955.

# ΙΩΝ

# ION

# INTERPRETARE LA *ION*

Dialogul de față e despre „muzică", adică despre artele muzelor. Încă din primele schimburi de cuvinte între Socrate și Ion apare termenul de muzică în acest înțeles larg. Dialogul nu e așadar dedicat *Iliadei*, cum l-au subintitulat epigonii, sau artei lui Homer; este despre creația de artă în genere și interpretarea ei. Într-un sens cuprinzător, el poartă asupra culturii artistice, pe care grecii o numeau muzică, înainte ca termenul să denumească o simplă mare artă singulară, ca în lumea modernă.

Printre feluriții știutori se numără și interpreții culturii artistice. Ei nu cunosc direct lucrurile dar redau ceea ce au știut și simțit alții, creatorii. Sînt hermeneuți, așa cum este pentru poeți rapsodul (*hermenéus*, 530 c); ei știu ce a voit să spună artistul creator. Dar dețin ei o știință, care i-ar face interpreții oricărui artist creator? sau interpretarea de artă atîrnă de o fericită întîlnire, dincolo de orice cunoaștere?

Pînă acum, în dialoguri, se punea peste tot problema știutorului în funcție de știința respectivă. Că știutorul era o natură autentică ori nu, avea mai puțină însemnătate: cel inautentic, ca Hippias ori Euthyphron, cădea sub ridicolul ignoranței; cel autentic, ca Lysis ori Charmides, căpătă prin dialog *conștiința* ignoranței proprii și astfel orizontul în care putea afla știința respectivă. Nu numai că trebuia să fie cu putință o știință pentru ca un cunoscător să existe, dar era nevoie chiar de o *a doua* știință, aceea a Ideii, pentru ca socratismul și în orice caz platonismul să aibă sens.

Acum, în cazul cunoașterii artistice, s-ar putea să nu existe nici un fel de știință. Și totuși, cunoașterea este. Ce fel de cunoaștere?

Dialogul va încerca să arate care e condiția specială a artei și a interpretării ei. El e singurul dialog despre artă, această stranie creație umană, pe care Platon n-a știut niciodată s-o așeze în universul său de idei. În *Hippias Maior* și în *Phaidros* este de fapt mai degrabă vorba despre frumos decît de artă. Iar *Ion*, rămas singurul despre artă, este și singurul în care nu apare, nici măcar indirect, necesitatea Ideii. Să facă oare arta parte din lumea aceea a produselor artificiale, pentru care unii platonicieni susțineau că nu se pot admite Idei?

În cercetarea ce întreprinde acum asupra condiţiei artei, Platon ia lucrurile de jos, de la conţinutul nemijlocit al operei de artă şi temele pe care le pune ea în joc. Cu privire la asemenea teme, interpretul ar trebui să fie un cunoscător; iar cunoscător fiind, ar urma să interpreteze la fel de bine pe orice alt creator de artă ce pune în joc aceleaşi teme, nu doar pe Homer, cum spune despre sine Ion. În definitiv, Homer şi Hesiod vorbesc despre aceleaşi lucruri, pînă la urmă, la fel cu ceilalţi poeţi (531 c); toţi descriu omul şi războaiele, pe cei buni şi pe cei răi, zeii şi legendele. Dacă poate judeca într-un caz că poetul descrie bine lucrurile, atunci interpretul ar trebui să poată judeca în toate cazurile.

Ion însă îşi apără măiestria de-a interpreta numai pe Homer şi indirect apără, făcînd aşa, arta însăşi de ofensa de-a fi considerată că se reduce la temele pe care le pune în joc. Poate fi vorba de aceleaşi lucruri peste tot, dar — spune el — Homer a poetizat *altfel* subiectele acestea. În acest „altfel" stă întreaga dezbatere despre opera de artă şi ireductibilul ei.

„Altfel" ar putea însemna întîi: cu mai bună cunoaştere a temelor invocate; Homer ar cunoaşte şi te-ar face să cunoşti mai bine războaiele oamenilor, destinele lor, legendele zeilor. Dar „altfel" poate însemna în al doilea rînd: mai bine *artisticeşte*; căci din temele acestea artistul reuşeşte să facă altceva decît îţi poate da cunoaşterea lor ca atare. În amîndouă cazurile totuşi interpretul ar trebui să poată emite judecăţi despre *toţi* creatorii: fie printr-o cunoaştere tematică, fie printr-o cunoaştere artistică. Dar dacă hermeneutica nu va pune în joc nici o ştiinţă? Dacă e o cunoaştere fără ştiinţă? Pentru ea, atunci, „altfel" ar putea avea un al treilea sens: într-un fel ireductibil. Nu ştiu de ce, dar înţeleg mai presus de orice pe Homer, putea spune un antic, aşa cum cîte un modern spune: nu ştiu de ce, dar îmi vorbeşte mai mult decît orice muzica lui Bach.

De aci înainte dialogul se organizează în jurul primelor două sensuri ale lui „altfel": mai bine artistic (de la 531 d înainte) şi mai bine tematic (de la 536 d înainte), spre a se ajunge de fiecare dată la al treilea sens al lui „altfel", anume la ireductibilul artei.

### 1. Cunoaşterea artistică

Socrate încearcă să convingă pe Ion că acelaşi om care vede că Homer creează *artisticeşte* mai bine înţelege şi de ce creează ceilalţi mai prost; căci un acelaşi ştiutor hotărăşte şi ce e bun şi ce e rău într-o materie. Cînd Ion stăruie în preferinţa lui pentru Homer, care singur i-ar trezi

comentarii bogate, mărturisind că nu înţelege de ce se întîmplă aşa, Socrate îi explică: pentru că nu o adevărată ştiinţă îl duce la judecăţile acelea. Dacă ar stăpîni o ştiinţă a ce este artistic şi a ce nu este, ar putea vorbi despre toţi poeţii, aşa cum interpretul artelor plastice ori muzicale vorbeşte despre toţi artiştii.

Cu ultima afirmaţie, însă, Socrate ar putea părea că spune prea mult. Dintre toţi interpreţii şi criticii de artă, singur Ion s-ar restrînge la un anumit creator, pe cînd ceilalţi ar fi capabili să vorbească despre toţi. Să le recunoască lor ştiinţa pe care i-o refuză rapsodului cu care stă de vorbă? Dar dacă ei ar avea una, ar putea fi arătată acum lui Ion, care să înveţe de la alţii cum să fie rapsod adevărat şi interpret adevărat. Care este ştiinţa? De nicăieri din dialog şi din restul operei lui Platon nu afli cum trebuie să judeci arta printr-o cunoaştere artistică; afli cel mult (în *Republica*) cum trebuie s-o judeci printr-o cunoaştere tematică, ceea ce duce la izgonirea poeziei din Cetate, ca fiind tematic prea liberă şi îngăduindu-şi să spună orice despre zei.

Dimpotrivă, cu toţi interpreţii trebuie să se întîmple ceea ce descrie acum Socrate că i se întîmplă lui Ion, anume să fie prinşi ca de un magnet de arta poetului, care-şi trimite forţa de atracţie din verigă în verigă, de la zeu la artist, de la artist la operă, de la aceasta la interpret şi de la interpret la ascultător. Numai că, această admirabilă descriere a magiei artei nu este decît o descriere, nu şi o explicaţie. Socrate nu ştie de ce Tynnichos din Chalcis n-a putut scrie decît *un* poem reuşit, ca şi cum ar fi fost o singură dată sub inspiraţie divină (534 d), aşa cum Ion, rapsodul, trebuie să admită că, în clipa cînd trece spectatorului magia artei homerice, este cuprins de un sacru entuziasm, dincolo de orice măsură a raţiunii (535 c). Artistul aparţine cîte unei muze, interpretul cîte unui artist. Nu există nici o ştiinţă după care ai resimţi şi ai transmite emoţia artistică.

## 2. Cunoaşterea tematică

Ion a recunoscut deci că stă sub un delir cînd recită pe poet; totuşi nu poate crede că stă sub unul cînd îi şi interpretează opera (536 d). Aci ar putea să fie în joc o ştiinţă, tocmai cea a hermeneutului. Ion însă nu ştie să justifice cu adevărat interpretarea operei de artă. El vrea să spună: recunosc că stau sub o formă de inspiraţie fără control cînd redau opera ca rapsod-recitator, dar stau sub o inspiraţie perfect controlabilă raţional atunci cînd o redau ca rapsod-interpret. Numai că ar trebui

să știe ce anume interpretează el ca rapsod: temele pure și simple puse în joc de operă, sau altceva, *transfigurarea artistică* adusă de ea.

Aci Platon simplifică lucrurile artei și le degradează din nou, poate intenționat, spre a dovedi că nu încape știință nici în cazul rapsodului-interpret. El reduce totul la comentarea temelor. Dacă interpretul ar urma să-și dovedească măiestria doar asupra unor teme și subiecte ne-transfigurate artistic, firește că el va rămîne sub nivelul omului expert în acele materii: vizitiul știe mai multe despre mînatul cailor decît un rapsod, chiar cînd e vorba de cursele de care din *Iliada*; medicul, pescarul, sau tîlcuitorul de semne cerești știu mai bine lucrurile, atunci cînd poetul descrie ceva din domeniul lor. Ce-i rămîne rapsodului?

Cu opera de artă redusă la *temele* ei, rapsodului nu-i rămîne aproape nimic, nici măcar în ce privește viața privată, unde pînă și sclavul știe mai bine decît el cum stau lucrurile. Ion nu mai poate recurge decît la viața publică, unde — întocmai lui Alcibiade, care spunea că știe arta conducerii unui stat fără să fi învățat anume lucrurile — i se pare, în disperare de cauză, că rapsodul deține arta strategului. Dar el o spune cu adevărat în disperare de cauză, iar lui Socrate îi e simplu să-l ironizeze și apoi să-i arate că tot ce-i reușește, cînd interpretează pe autorul său preferat, ține de o divină inspirație iar nu de o omenească știință.

În acest sens tematic însă, vom spune, nici poetul nu are mai multă pricepere decît rapsodul. Poeții în definitiv sînt cei vizați — spun comentatorii — iar Platon ar fi ales un simplu rapsod ca să nu-i atace direct pe poeți.

Să-i atace, totuși, pentru că nu dețin cu adevărat meșteșugurile și situațiile despre care vorbesc? Dar dacă s-ar fi îndreptat cu gîndul spre poeți, Platon ar fi văzut degrabă că ei nu pot fi puși în discuție pe o asemenea temă. Ce a voit el să arate este doar că pe nici un plan, nici pe cel al creației, nici pe cel al interpretării artistice, nici pe cel al interpretării tematice nu există știință. Și totuși o *cunoaștere* are și artistul creator; una are și interpretul.

Platon însă nu poate da socoteală de fenomenul de artă. Există o știință de tip obișnuit, prin cunoașterea exactă a lucrurilor; există una de tip mai ridicat, prin cunoașterea lor în Idee, adică o cunoaștere nu doar exactă, ci și adevărată. Opera de artă nu e făcută nici din adevăruri de exactitate, pe care să le poți regăsi cu rigoare științifică, nici din adevăruri de ordinul Ideii. Nici o știință, a conceptului sau a Ideii, nu te face să creezi, de o parte, să înțelegi și să redai creația, de alta. *Frumosul* poate fi explicat, arta nu. Dar poți spune, fie că Ideile sînt direct încorpo-

rate în opera de artă, şi atunci le percepi tot direct, fără o ştiinţă primă ori secundă; fie că arta nu pune în joc de fel Idei platoniciene, cum nu pune în joc simple concepte.

Acesta este, poate, înţelesul mai adînc al perplexităţii lui Platon în faţa fenomenului de artă. În mijlocul unei lumi în care totul se află în inadecvaţie cu propria sa Idee — arborele nu exprimă toată bogăţia speciei sale, nici omul curajos toată bogăţia Ideii de curaj — iată, cu operele de artă, creaţii care ar fi în adecvaţie cu Ideea lor. Pentru ca să ajungi la Idee e nevoie de o *mijlocire*, care va fi tocmai dialectica platoniciană; operele de artă însă îţi oferă Ideea (dacă Idee este) în chip nemijlocit. Dacă ar exista o iniţiere — cum reclamă arta modernă — ea ar fi una estetică şi nu logică sau de cunoaştere.

Pe de altă parte, operele de artă ar fi într-astfel adecvate Ideii lor încît nici o altă operă n-ar mai putea „participa" la aceeaşi Idee fără riscul de a imita prima operă. Dar ce fel de Idee este aceasta la care nu pot participa mai multe exemplare? S-ar putea spune la fel de bine iarăşi, în acest sens, fie că opera de artă reprezintă Ideea obiectivată, fie că nu pune de fel în joc Ideea, în înţeles platonician. Căci Ideea unui singur exemplar este o stranie ducere la limită a teoriei Ideilor, reamintind de speciile acelea de îngeri, ale teologiei de mai tîrziu, care se încorporează în cîte un singur exemplar. Ideea platoniciană e mai puţin stranie. Te poţi ridica la ea de la *un* exemplar, dar ea subzistă în mai multe.

Platon aşadar nu are un răspuns pentru fenomenul de artă. În *Hippias Maior* el lăsa frumosul însuşi dezbinat între cel plastic şi cel muzical; dar problema de-a urmări şi obţine Ideea frumosului, fie şi dezbinat, rămînea deschisă. Aci în schimb, în *Ion*, unde frumosul nu mai e liber, ci îngropat în cîte o operă de artă, problema de-a o înţelege şi reda se închide şi ca în ireductibilul artei. Poate că arta îi e ireductibilă lui Platon pentru că aduce o *altă* lume (aşa cum tehnica de astăzi aduce o altă natură). Platon vrea să ştie doar despre lumea aceasta. Sau mai degrabă: el este ca un naturalist care ştie totul despre lumile fireşti şi suprafireşti, dar nu şi despre cele nefireşti.

# ION

[sau *Despre Iliada*, dialog peirastic]

SOCRATE ION

SOCRATE Bun venit Ion![1] De unde ai sosit acum la noi? 530a
De-acasă, din Efes?

ION O, nu, Socrate, de la Epidaur, de la sărbătorile lui Asclepios[2].

SOCRATE Închină cei din Epidaur zeului şi o întrecere între rapsozi?

ION De bună seamă, ca de altfel şi întreceri în toate celelalte arte ale Muzelor[3].

SOCRATE Şi, spune-mi, ai luat şi tu, în numele nostru, parte la întrecere? Şi ce ai reuşit să faci?

ION Noi am fost, Socrate, cei care am luat primele premii.

SOCRATE Mă bucur. Acum vezi să biruim şi la Pana- b
tenee[4].

ION Cu voia zeului[5] aşa va fi.

SOCRATE Crede-mă Ion, adesea v-am invidiat pe voi, rapsozii, pentru arta voastră. Căci vrednic de invidie e faptul că ea vă cere să purtaţi veşminte pline de podoabă, dar totodată vă sileşte să vă îndeletniciţi cu mulţi poeţi şi buni, şi cu Homer îndeosebi, care e cel mai bun şi mai
zeiesc, şi să-i cunoaşteţi bine nu numai versurile, ci şi c
gîndul. Este doar sigur că nimeni n-ar putea ajunge rapsod fără să înţeleagă spusele poetului, căci tocmai aceasta e menirea rapsodului: să-i tălmăcească gîndul. Şi nu e cu putinţă să facă bine acest lucru dacă nu înţelege ce spune poetul. Da, toate-acestea sînt lucruri demne de invidiat.

ION Ai dreptate, Socrate. În ce mă priveşte, strădania d
mea s-a îndreptat îndeosebi asupra acestei părţi a artei mele şi cred că nu e om pe lume care să spună despre Homer lucruri mai frumoase decît mine. Nici Metrodor din Lampsacos[6], nici Stesimbrotos din Tasos[7], nici Glaucon[8], nici vreun altul dintre rapsozii de odinioară nu s-a priceput să dea glas, vorbind despre Homer, atîtor gînduri frumoase ca mine.

SOCRATE Mă bucur de ce aflu, Ion; atunci desigur n-o să-ți pară rău să mi le faci și mie cunoscute.

ION Chiar că merită să asculți, Socrate, cu cîtă măiestrie l-am împodobit pe Homer: cred că sînt vrednic de cununa de aur a homerizilor[9].

SOCRATE Am să-mi fac timp să te ascult cu alt prilej,
531 a fii sigur. Acum însă răspunde-mi doar atît: priceperea ta se întinde numai asupra lui Homer, ori și asupra lui Hesiod sau Archiloch?

ION Numai și numai asupra lui Homer. Și cred că e de-ajuns.

SOCRATE Există oare ceva despre care Homer și Hesiod să fi spus același lucru?

ION Eu unul zic că da și încă multe.

SOCRATE În asemenea cazuri, ale cui spuse ai ști să le tălmăcești mai bine, pe ale lui Homer sau Hesiod?

ION Pe-ale amîndurora deopotrivă, Socrate, cînd spun aceleași lucruri.

b SOCRATE Dar cînd se deosebesc? Despre arta prezicerii vorbesc de pildă amîndoi, și Homer și Hesiod.

ION Așa e.

SOCRATE Și-atunci? Cine ar fi mai priceput să tălmăcească ce spun despre arta prezicerii, fiind de acord sau nu, cei doi poeți: tu sau un bun prezicător?

ION Un prezicător.

SOCRATE Iar dacă tu ai fi prezicător, fiind în stare să tălmăcești locurile în care ei spun același lucru, nu te-ai pricepe să faci la fel și cu cele în care ei se contrazic?

ION Firește.

c SOCRATE Cum se face dar că ești o autoritate pentru Homer, dar nu și pentru Hesiod, nici pentru ceilalți poeți? Vorbește cumva Homer despre alte lucruri decît toți ceilalți poeți? N-a înfățișat el mai ales războiul, legăturile dintre oameni — fie ei buni sau răi, avînd o iscusință anume sau nu —, legăturile dintre zei și dintre zei și oameni, fenomenele cerești, lumea lui Hades, obîrșia zeilor și a eroilor? Nu acestea sînt temele pe care le-a cîntat poezia
d lui Homer?[10]

ION E adevărat, Socrate.

SOCRATE Dar ceilalți poeți? Nu au înfățișat ei oare aceleași lucruri?

ION Ba da, Socrate, dar altfel decît Homer.

SOCRATE Cum anume? Mai prost?

ION Mult mai prost.

SOCRATE Iar Homer mai bine, nu?

ION Mai bine, sigur că da, pe Zeus!

SOCRATE Așadar, Ion, cinstită față[11], atunci cînd, dintre mai mulți care discută matematică, unul vorbește foarte bine, se va găsi oare cineva care să-l recunoască?

ION Eu zic că da. e

SOCRATE Cine? Cel care își dă seama că ceilalți vorbesc prost, sau altul?

ION Același, fără îndoială.

SOCRATE Și nu-i acesta cel care stăpînește aritmetica?

ION Ba da.

SOCRATE Dar atunci cînd, dintre mai mulți care vorbesc despre mîncărurile bune sănătății și ce însușiri au ele, unul vorbește foarte bine, oare pe acesta cine îl va recunoaște: tot cel care își dă seama că unul nu prea vorbește bine, sau altul?

ION Tot acela, fără îndoială.

SOCRATE Și-acesta cine este? Ce nume poartă el?

ION Acela de medic.

SOCRATE Putem așadar spune, în general, că întotdeauna aceeași persoană va fi cea care, atunci cînd mai mulți vorbesc despre aceleași lucruri, va recunoaște atît pe cel care vorbește bine, cît și pe cel care vorbește prost. Iar 532a
dacă nu-l va recunoaște pe cel care vorbește prost, e limpede că nici pe cel care vorbește bine nu-l va recunoaște — cel puțin cînd vorbesc despre același subiect.

ION Așa e.

SOCRATE Prin urmare la amîndouă se pricepe unul și același om?

ION Da.

SOCRATE Iar tu afirmi că Homer și ceilalți poeți — printre care Hesiod și Archiloch — vorbesc despre aceleași lucruri, dar nu deopotrivă de bine, ci primul bine și toți ceilalți mai prost?

ION Așa spun, și pe bună dreptate.

SOCRATE Prin urmare, de vreme ce îl recunoști pe cel
b care vorbește bine, i-ai putea recunoaște și pe cei care vorbesc mai prost.

ION Așa se pare.

SOCRATE Prin urmare, minunate prieten, dacă vom spune că Ion se pricepe la fel de bine și la Homer și la ceilalți poeți, nu vom cădea în greșeală, de vreme ce Ion însuși recunoaște că unul și același om este în măsură să-i judece pe toți aceia ce vorbesc despre aceleași lucruri și că, pe de altă parte, aproape toți poeții spun, în poezia lor, aceleași lucruri.

ION Și-atunci, Socrate, care e motivul pentru care eu, atuncea cînd se stă de vorbă despre vreun alt poet, nu sînt nici măcar atent, nu sînt în stare să particip cu ceva demn de discutat, darmite să mai spun vreun lucru vrednic de
c luare-aminte, ba chiar moțăi de-a binelea; dar cum îl pomenește cineva pe Homer, m-am și trezit, cu toată mintea acolo și avînd de spus belșug de lucruri.

SOCRATE Nu-i nici o taină, prietene, aici: e limpede pentru oricine că nu întemeindu-te pe meșteșug sau pe știință ești tu în stare să vorbești despre Homer. Căci dacă te-ai întemeia pe meșteșug ai fi în stare să vorbești și despre ceilalți poeți; doar meșteșugul poeziei este unul[12], nu-i așa?

ION Da.

d SOCRATE Dar dacă avem în vedere orice altă artă în întregul ei, nu rămîne oare valabil același mod de cercetare pentru fiecare? Vrei să afli, Ion, ce vreau să spun cu asta?

ION Da, Socrate, jur pe Zeus că da, căci tare-mi place să v-ascult pe voi, cei învățați[13].

SOCRATE Aș vrea să fiu cu adevărat un învățat, cum zici tu, Ion, dar învățați sînteți de fapt doar voi, rapsozii și actorii, și cei ale căror poeme le declamați[14], în timp ce eu mă mărginesc să spun doar adevărul, atît cît stă în
e putința unui om de rînd. Așa și pentru întrebarea mea de acum, gîndește-te cît de simplu, de rînd și la mintea oricui este ceea ce spunem, și anume că atunci cînd iei

un meşteşug, oricare-ar fi, în întregimea lui, modul de cercetare e mereu acelaşi. Să luăm un exemplu: există un meşteşug al picturii în întregul lui?

ION Da.

SOCRATE Există și au existat mulți pictori, şi buni şi proşti, nu?

ION Desigur.

SOCRATE Ai văzut tu însă pînă acum pe cineva în stare să arate cumva ce e bun și ce e rău în pictura lui Polignot, fiul lui Aglaophon, fără să fie în stare să-i judece pe ceilalți pictori? Un om care, pus în fața unor picturi de alți autori, 533 a
să ațipească, să rămînă gol de gînduri şi neînstare să spună nimic, în schimb de îndată ce i se cere să-şi dea părerea despre Polignot (sau despre oricare alt pictor vrei, dar despre unul singur), să se trezească, să fie atent și să aibă de spus o mulțime de lucruri?[15]

ION Pe Zeus, hotărît lucru, nu.

SOCRATE Dar în sculptură? Ai văzut oare pe cineva priceput să lămurească ce este izbutit în opera lui Dedal, fiul lui Metion[16], sau a lui Epeios, fiul lui Panopeus[17], sau b
a lui Teodor din Samos[18], sau a oricărui alt sculptor, dar unul singur, iar înaintea unor statui făcute de alți sculptori să fie descumpănit sau adormit, fără un cuvînt de spus?

ION Nu, pe Zeus, n-am văzut nici unul ca acesta.

SOCRATE De altfel sînt convins că nici în privința cîntatului la flaut sau la citharǎ, a cîntării însoțită de cithară[19] sau a recitării rapsodice[20] n-ai văzut om în stare să-l judece cu pricepere pe Olympos[21], ori pe Thamyris[22], ori pe Orfeu[23], c
ori pe Phemios, rapsodul din Itaca[24], dar care să rămînă încurcat în fața lui Ion din Efes, neînstare să lămurească ce e bun şi ce e rău în felul lui de-a recita.

ION Nimic de zis, Socrate. Îmi este însă limpede că în privința lui Homer vorbesc, lucru recunoscut de toată lumea, mai bine decît orişicine şi sînt plin de idei, ceea ce nu mi se întîmplă în cazul altor poeți. Vezi totuşi ce poate să însemne asta.

SOCRATE Chiar văd, Ion, şi mă aflu pe cale să-ți dezvălui ce mi se pare că poate să însemne. Darul acesta al tău de a vorbi frumos despre Homer este, cum spuneam mai

d înainte, nu un meşteşug, ci o putere divină care te pune în mişcare, o putere ca aceea a pietrei pe care Euripide o numeşte de Magnesia[25], iar cei mai mulţi piatră de Heracleea[26]. Într-adevăr, piatra aceasta nu numai că atrage inelele de fier, ci le transmite şi lor puterea de a săvîrşi acelaşi lucru, adică de a atrage la rîndul lor alte inele, încît uneori ajunge să se formeze un şir foarte lung de inele de fier
e prinse unul de altul şi a căror putere depinde, pentru toate, de puterea pietrei cu pricina. Tot astfel, Muza îşi umple ea însăşi pe cîte unii de har divin, iar prin mijlocirea acestora harul divin pătrunde şi în alţii, alcătuindu-se astfel un şir în care fiecare depinde de un altul. Într-adevăr, nu în virtutea unui meşteşug poeţii epici, toţi cei buni, dau glas tuturor acestor frumoase poeme, ci fiind pătrunşi şi de harul divin; la fel stau lucrurile şi cu bunii poeţi
534 a lirici: la fel cum cei cuprinşi de frenezia coribantică[27] nu sînt, cînd dansează, în minţile lor, tot aşa nici poeţii lirici nu sînt în minţile lor cînd alcătuiesc frumoasele lor cînturi, ci, de cum se cufundă în armonie[28] şi în ritm[29], ei sînt cuprinşi de avînt bahic şi, stăpîniţi de el — asemenea bacantelor care, cînd sînt în stăpînirea lui, scot miere şi lapte din rîuri, nu însă şi cînd se află în minţile lor — cu sufletul poeţilor lirici, după propria lor mărturie, se petrece acelaşi lucru. Într-adevăr, nu ne spun oare poeţii că îşi sorb cîntările din unda izvoarelor de miere[30] care curg în
b anume grădini şi vîlcele ale Muzelor şi ni le aduc nouă întocmai ca albinele, plutind şi ei la fel în zbor? Şi e adevărat ce spun: poetul e o făptură uşoară, înaripată şi sacră, în stare să creeze ceva doar după ce-l pătrunde harul divin[31] şi îşi iese din sine, părăsit de judecată. Cît îşi păstrează judecata, nici un om n-are puterea să creeze poezie sau să dea glas, în vers, unei preziceri. Aşadar, dat fiind că nu prin puterea unui meşteşug, spun ei, în creaţia lor poetică, atîtea lucruri frumoase despre faptele de care se ocupă (cum spui şi tu despre Homer), ci printr-un har
c divin, fiecare dintre ei este în măsură să creeze poezie frumoasă numai în genul către care i-a dat Muza avînt: unul ditirambi[32], altul encomii[33], altul versuri pentru pantomime[34], altul poeme epice[35], altul iambi[36]; în rest însă,

fiecare nu este decît un neputincios. Căci nu meşteşugul
le călăuzeşte spusele, ci o putere divină: altfel, dacă s-ar
pricepe datorită meşteşugului la un singur lucru s-ar pricepe
şi la toate celelalte. Iar divinitatea le ia poeților mintea,
lor şi prezicătorilor şi prorocilor, şi îi foloseşte ca pe nişte
slujitori ai ei tocmai pentru ca noi, ascultîndu-i, să ne d
dăm seama că nu ei, lipsiți cum sînt de mintea lor, sînt
cei care spun lucruri de atîta preț, ci că cea care vorbeşte,
glăsuind prin mijlocirea lor, este divinitatea însăşi. Dovada
cea mai bună că nu greşesc este Tynnichos din Chalcis[37],
care în afară de peanul[38] pe care îl cîntă cu toții, poate
cel mai frumos dintre toate poemele melice[39] şi care, cum
spune el însuşi, nu e nimic altceva decît „o făptuire a Muzelor", n-a mai compus niciodată vreun poem vrednic de
amintirea cuiva. Aici mai mult decît în orice alt exemplu
îmi pare mie că divinitatea ne arată, fără putință de îndo-
ială, că poemele acestea atît de frumoase nu sînt nici ome- e
neşti, nici ale oamenilor, ci divine şi ale zeilor, iar că poeții
nu sînt nimic altceva decît tălmacii zeilor, stăpîniți fiecare
de către cel care îl are sub stăpînire. Tocmai pentru a ne
dovedi acest lucru a făcut zeul ca poetul cel mai nevrednic
să dea glas poemului celui mai frumos. Ce crezi, Ion, am 535 a
sau nu dreptate?

ION Da, cred că ai, pe Zeus: vorbele tale, nu ştiu cum se face, îmi ating sufletul, Socrate, şi sînt încredințat că printr-un har divin, poeții buni sînt pentru noi, în tot ce spun, tălmacii zeilor.

SOCRATE Dar voi, rapsozii, nu tălmăciți la rîndul vostru spusele poeților?

ION Şi asta e adevărat.

SOCRATE Şi-atunci n-am putea spune că sînteți interpreții interpreților?

ION Ba da, întocmai asta.

SOCRATE Bine, dacă-i aşa mai spune-mi încă un lucru, b
răspunzîndu-mi fără ascunziş la întrebare: atunci cînd îți
uluieşti spectatorii recitînd frumos versuri de epopee şi
îl cînți fie pe Odiseu, cum se repede în prag, li se dezvăluie
pețitorilor şi îşi deşartă la picioare tolba de săgeți[40], fie
pe Ahile năpustindu-se asupra lui Hector[41], fie cîte ceva

din jalea Andromacăi[42], a Hecubei[43], a lui Priam[44], ești oare atunci în toată firea ta, sau îți ieși din tine, iar sufletului tău pătruns de har divin îi pare că se află chiar în
c fața întîmplărilor de tine povestite, ori în Itaca, ori la Troia, ori în altă parte, după vers.

ION Ce dovadă limpede îmi dai, Socrate! Am să-ți răspund într-adevăr fără a-ți tăinui nimic: eu unul ori de cîte ori recit ceva care stîrnește mila, mi se umplu ochii de lacrimi; cînd este însă ceva groaznic sau tulburător mi se face părul măciucă de groază și mi se zbate inima în piept.

d SOCRATE Prin urmare, Ion? Putem noi spune că e în toată mintea lui acela care, împodobit cu straie pline de culori și cununi de aur, stă și plînge în zi de sacrificii și de sărbătoare, deși nu și-a pierdut nimic din ce-i pe el, ori e cuprins de spaimă în mijlocul a peste douăzeci de mii de oameni prietenoși dintre care nici unul nu-l despoaie de veșminte și nu-i face vreun rău?

ION Nu, pe Zeus, ca să spun drept nu putem deloc spune așa Socrate.

SOCRATE Dar știi că și în cea mai mare parte dintre spectatori stîrniți aceleași simțăminte?

e ION Știu prea bine, căci îi văd de fiecare dată, din înaltul estradei, cum plîng, cum își ațintesc crîncen ochii și cum îi zguduie, ca și pe mine, spusele mele. Asta pentru că trebuie să fiu foarte atent la ei: dacă reușesc să-i fac să verse lacrimi, eu sînt cel care voi rîde luîndu-mi plata, dar dacă îi fac cumva să rîdă, eu sînt cel care voi plînge după banii pierduți.

SOCRATE Îți dai seama că tocmai spectatorul acesta este ultima dintre verigile despre care spuneam eu că-și iau puterea una de la alta sub înrîurirea pietrei de Heracleea? Iar veriga de mijloc ești tu, rapsodul și interpretul,
536 a pe cînd prima verigă este poetul însuși. Iar prin toți aceștia divinitatea atrage sufletele oamenilor ori încotro vrea, trecîndu-și puterea într-un șir în care fiecare atîrnă de altul. Și aici, ca în cazul pietrei, se alcătuiește un lanț foarte lung, de horeuți, de maeștri și de submaeștri de cor[45] prinși pieziș de inelele care atîrnă de Muză. Și astfel,

cutare poet se află legat de-o anumită Muză, altul de alta, iar noi spunem că „este stăpînit", ceea ce e cam același b lucru, căci, într-adevăr, este ținut în puterea ei[46]. De aceste prime verigi, adică de poeți, se află legați alții, fiecare de un altul, și, la rîndul lor sînt pătrunși de harul divin: unii sînt legați de Orfeu, alții de Musaios[47], dar pe cei mai mulți Homer îi are și îi ține în puterea lui. Tu, Ion, ești unul dintre cei ce se află în stăpînirea lui Homer, și de cîte ori se cîntă versuri ale unui alt poet, adormi și nu găsești nimic de spus, în schimb de cum auzi pe cineva cîntînd ceva din poetul acesta, iată-te treaz pe dată, sufletul îți c dănțuie și ai lucruri din belșug de spus. Căci tu nu spui despre Homer ceea ce spui nici datorită meșteșugului, nici științei tale, ci pradă harului și stăpînirii divine. După cum cei pradă delirului coribantic[48] nu simt cu ascuțime decît acel unic cînt care este al zeului de care sînt ei stăpîniți, și pentru cîntul acesta găsesc din belșug mișcări de dans și cuvinte, iar celelalte îi lasă nepăsători, tot astfel și tu, Ion, ești la largul tău cînd cineva amintește de Homer, dar te afli la neîndemînă cînd este vorba despre ceilalți. Iată deci, ca să-ți răspund la întrebare, pricina pentru d care, cînd e vorba de Homer, te afli la largul tău, iar cînd de alții, nu: faptul că nu meșteșugul, ci harul divin fac din tine un slăvitor atît de iscusit al lui Homer.

ION Nimic de zis, Socrate, ești priceput la vorbă, dar m-aș mira să fii atît de priceput încît să mă convingi că, atunci cînd îl slăvesc pe Homer, sînt pradă unei stăpîniri și unei nebunii. Și cred că nici măcar ție nu ți-aș părea așa, dacă m-ai asculta vorbind despre Homer.

SOCRATE Chiar și vreau să te ascult, dar nu mai înainte de a-mi răspunde la această întrebare: dintre toate cîte e le spune Homer, despre care vorbești tu bine? Căci de bună seamă nu chiar despre toate.

ION Ba despre toate, Socrate, să știi bine.

SOCRATE Ei, doar nu și despre acele lucruri spuse de Homer la care se întîmplă ca tu să nu te pricepi.

ION Și cam ce fel de lucruri să fie acelea, spuse de Homer și la care eu nu mă pricep?

SOCRATE Oare nu vorbește el în numeroase locuri și 537 a

pe larg despre meşteşuguri?[49]. De pildă, despre cel de a mîna caii — dacă o să-mi amintesc versurile, am să ţi le spun.

ION Ba eu o să le spun, căci eu le ţin minte[50].

SOCRATE Recită-mi dar ce-i spune Nestor fiului său Antiloch, cu prilejul întrecerii de cai în cinstea lui Patroclu, cînd îl povăţuieşte să fie cu luare-aminte cum coteşte carul la întors.

ION Spune Homer:

*„Pleacă-te-n partea cea stîngă puţin şi asmute, -mboldeşte*
*Calul din dreapta mereu, slăbeşte cu mînile frîul,*
b *Mînă şi-nghesuie atunci cu totul aproape de ţintă*
*Calul din stînga, să pară că buciumul roatei strujite*
*Stă să se-atingă de semn, dar cată să nu dai de piatră"*[51].

SOCRATE Atît ajunge, Ion. Şi-acuma, cine crezi că poate să-şi dea seama cel mai bine dacă Homer rosteşte cu pricepe-
c re sau nu aceste versuri, un medic sau un conducător de care?

ION Un conducător de care, desigur.

SOCRATE Oare pentru că acesta este meşteşugul său ori dintr-o altă pricină?

ION Pentru că-i meşteşugul lui şi nu altminteri.

SOCRATE Aşadar fiecărui meşteşug îi este dat de la divinitate să poată cuprinde cunoaşterea unei activităţi anume, nu-i aşa? Doar nu vom învăţa şi de la medicină ceea ce ne-nvaţă meşteşugul cîrmuirii de corăbii.

ION Nu, desigur.

SOCRATE Şi nu de la tîmplărie ce ne-nvaţă medicina.

ION Nu, desigur.

d SOCRATE Şi nu aşa stau lucrurile cu toate meşteşugurile: cunoştinţele pe care ni le dă unul dintre ele nu le vom dobîndi de la un altul? Dar mai întîi răspunde-mi la altă întrebare: recunoşti că un meşteşug se deosebeşte de altul?

ION Da.

SOCRATE Şi oare şi tu, ca şi mine, te întemeiezi pe faptul că un meşteşug ne dă cunoaşterea unor anumite lucruri, iar altul, a altora, ca să le dai cîte un nume fiecăruia?

e ION Da.

SOCRATE Într-adevăr, dacă ar fi vorba de cunoaşterea acelorași, de ce am mai vorbi de două meșteșuguri deosebite, de vreme ce prin amîndouă am putea cunoaște aceleași lucruri? Astfel, de pildă, eu știu că degetele acestea ale mele sînt cinci, iar tu ești în măsură să știi despre ele același lucru ca și mine. Și cînd te-aș întreba dacă același lucru ne face să știm, și eu și tu, aceeași disciplină, aritmetica, sau alta, de bună seamă mi-ai răspunde că aceeași.

ION Da.

SOCRATE Și-acuma dă-mi răspuns la ce eram pe cale 538 a
să te-ntreb mai adineaori, și-anume dacă socotești că lucrurile stau la fel cu toate meșteșugurile: unul anume dă neapărat cunoștințe despre anumite lucruri, aceleași mereu, iar altul, întrucît e altul, neapărat despre altele.

ION Așa mi se pare, Socrate.

SOCRATE Prin urmare, cine nu stăpînește un anumit meșteșug nu va fi în stare să judece cu pricepere cele spuse sau înfăptuite pe temeiul acelui meșteșug?

ION E adevărat ce spui. b

SOCRATE Și-atuncea, privitor la versurile pe care mi le-ai recitat, cine va judeca mai bine dacă Homer vorbește cu pricepere sau nu, tu ori un conducător de care?

ION Un conducător de care.

SOCRATE Dat fiind că tu nu ești conducător de care, ci rapsod, nu?

ION Da.

SOCRATE Iar meșteșugul rapsodului este altul decît cel al conducătorului de care?

ION Da.

SOCRATE Așadar, fiind altul, dă cunoștințe despre alte lucruri.

ION Da.

SOCRATE Dar cînd Homer spune cum Hecamede, țiitoarea lui Nestor, îi dă o băutură de leac lui Macaon[52] rănit? c
Vorbele sînt cam acestea:

*„Peste vinul de Pramnos[53] ea rase brînză de capră*
*Cu răzătoarea de bronz; lîngă el, de mîncat, puse ceapă"[54]*

Cine e în măsură să judece dacă Homer vorbește aici

cu pricepere sau nu, meşteşugul medicului sau cel al rapsodului?

ION Cel al medicului.

SOCRATE Dar cînd spune Homer:

*„Dînsa se dă în afund întocmai precum se dă plumbul*
d *Undiței care, stînd prinsă de cornul de bou de la țară*
*Merge și peștii cei lacomi de carnea momelii ucide”*[55]

Cine să spunem că este mai în măsură să judece ce anume spun aceste versuri şi dacă spun bine sau nu, meşteşugul pescarului sau cel al rapsodului?

ION Cel al pescarului, e limpede, Socrate.

SOCRATE Gîndeşte-te acuma că, la rîndul tău, m-ai întreba: „Ei bine, Socrate, de vreme ce găseşti la Homer
e lucruri a căror judecare îi revine fiecăruia dintre meşteşugurile acestea, hai, încearcă să găsești și în privința prezicătorului și a meșteșugului său ce anume din poemele lui Homer revine priceperii lui să cîntărească dacă este bine sau rău” — gîndește-te cu cîtă ușurință și cu cît adevăr îți voi răspunde. Într-adevăr, Homer vorbeşte adesea despre astfel de lucruri și în *Odiseea,* de pildă, printre altele, atunci cînd unul dintre urmașii lui Melampus, prezicătorul Theoclymenos[56], le spune pețitorilor:

539 a *„Ce crunt blestem vă paște,*
*Sărmanilor? Vă-mpresură-ntuneric*
*Și capul și obrazul și genunchii.*
*Răsună vaiet, lacrimi curg pe față,*
*Și geme și pridvorul și ograda*
*De umbrele ce năzuie spre bezna*
b *De întuneric. Soarele din slavă*
*Se-ntunecă, -nfiorătoare noapte*
*Se-ntinde peste tot”*[57],

dar adesea şi în *Iliada,* ca de pildă în „lupta de lîngă ziduri”[58]. Într-adevăr și aici spune:

*„Se pomeniră cu-o piază, cînd ei erau gata să treacă:*
*Oastea din stînga tăind, se ivise-nainte un vultur*
c *Sus zburător care-n gheare purta sîngerat un balaur;*
*El se zbătea încă viu și tot se lupta între gheare*

*Pînă ce şarpele capul sucind înapoi înspre pieptul*
*Pajurei o mursecă la grumaz. De durere pătrunsă,*
*Ea de la sine-l zvîrli, de căzu pe la mijlocul oastei;*
*Pasărea dusă de vînt după-aceea cu ţipete zboară"*[59]. d

Aş spune că părţile acestea şi cele de acelaşi fel este căderea prezicătorului să le cerceteze şi să le judece.

ION Şi ai avea dreptate, Socrate.

SOCRATE Dreptate ai şi tu, Ion, spunînd aşa. Şi-acuma, hai şi tu, la rîndul tău, aşa cum eu ţi-am ales, atît din *Odiseea*, cît şi din *Iliada*, părţi care, prin felul lor, ţin care de priceperea prezicătorului, care de a medicului şi e care de-a pescarului, tot astfel alege-mi şi tu, Ion — ca un mai bun cunoscător decît mine al operelor lui Homer — locuri potrivite priceperii rapsodului şi meşteşugului rapsodic, din acelea pe care, dintre ceilalţi oameni, rapsodul are precăderea şi să le cerceteze şi să le judece.

ION Eu susţin că pe toate, Socrate.

SOCRATE Nu, Ion, nu eşti tu acela care spune „toate". Ori eşti uituc pînă-ntr-atît? Şi totuşi nu s-ar potrivi tocmai unui rapsod să n-aibă ţinere de minte[60].

ION Dar ce anume am uitat acum? 540 a

SOCRATE Nu-ţi aminteşti ce-ai afirmat: că meşteşugul rapsodului este deosebit de cel al conducătorului de care?

ION Ba îmi amintesc.

SOCRATE Şi n-ai recunoscut că, fiind deosebit, cuprinde alte cunoştinţe?

ION Ba da.

SOCRATE Atunci, după propria-ţi spusă, rapsodul şi meşteşugul lui nu cuprind toate cunoştinţele.

ION Ba pe toate, Socrate, afară poate de cele de felul acesta.

SOCRATE Cînd spui „cele de felul acesta" înţelegi, mai b mult sau mai puţin, „în afară de cele ce ţin de celelalte meşteşuguri". Atunci însă, de vreme ce meşteşugul tău nu dă orice cunoaştere, pe care anume o dă?

ION Dă, cred eu, cunoaşterea a ceea ce e potrivit să vorbească bărbatul şi ce se cade să spună femeia, sclavul şi omul liber, supusul şi cîrmuitorul.

SOCRATE Vrei să spui oare că rapsodul ştie mai bine ce vorbe trebuie rostite decît însuşi cel care cîrmuieşte pe mare o corabie bătută de furtună?

ION Nu, desigur cîrmaciul e acela care ştie mai bine.

c SOCRATE Şi cine ştie mai bine ce se cuvine să-i spună unui bolnav cel care îl îndrumează: rapsodul sau medicul?

ION Nici de data asta nu rapsodul.

SOCRATE Atunci poate ştie ce se cuvine să spună un sclav?

ION Da.

SOCRATE Aşa, de pildă, ceea ce e potrivit să spună un văcar atunci cînd caută să-şi potolească vitele întărîtate, rapsodul le va şti, iar sclavul nu?

ION Nu poate fi aşa.

SOCRATE Dar felul potrivit de a vorbi despre lucratul lînii cine îl ştie, ţesătoarea sau rapsodul?

d ION Ţesătoarea.

SOCRATE Atunci poate rapsodul ştie ce trebuie să spună un strateg[61] atunci cînd îşi îndeamnă ostaşii?

ION Da, se pricepe la aşa ceva.

SOCRATE Cum adică? Să fie oare meşteşugul rapsodului tot una cu al cîrmuitorului de oşti?

ION Eu unul, cel puţin, aş şti ce se cuvine să spună un strateg.

SOCRATE Poate pentru că eşti şi un cunoscător al strategiei, Ion. În fapt, dacă s-ar întîmpla să fii deopotrivă de priceput la călărie şi la cîntatul din cithară[62], ai putea să deosebeşti care cai sînt buni de călărie şi care nu. Numai
e că de te-aş întreba: „Datorită cărui meşteşug recunoşti tu, Ion, caii buni de călărie? Călăreţ fiind, sau citharist?", oare ce mi-ai răspunde?

ION Călăreţ fiind, aş zice eu.

SOCRATE Iar dacă, de asemenea, ai şti să recunoşti pe cei ce cîntă bine la cithară, ai admite că faci asta citharist fiind, nu călăreţ?

ION Da.

SOCRATE Şi-acum spune-mi, de vreme ce cunoşti arta militară, o ştii oare ca un cunoscător al strategiei, sau poate ca un bun rapsod?

ION Eu unul nu văd nici o deosebire.

SOCRATE Cum? Spui că nu e nici o deosebire? Meşteşugul rapsodului şi cel al strategului sînt, după tine, unul şi acelaşi, sau sînt două? 541 a

ION Eu cred că unul singur.

SOCRATE Prin urmare oricine este bun rapsod este şi bun strateg?

ION Negreşit, Socrate.

SOCRATE Aşadar şi cine este bun strateg este totodată şi un bun rapsod?

ION Asta nu mai cred că e adevărat.

SOCRATE Oricum, rămîi de părerea că orice bun rapsod este şi un bun strateg? b

ION Întru totul.

SOCRATE Iar tu, nu eşti tu oare, Ion, dintre greci, rapsodul cel mai bun?

ION Ba chiar cu mult, Socrate.

SOCRATE Şi cel mai bun strateg?

ION Poţi să fii încredinţat, Socrate, căci doar am învăţat lucrurile-acestea din Homer!

SOCRATE Atunci, în numele zeilor, Ion, de ce oare, fiind în amîndouă cel mai bun dintre eleni — şi ca strateg şi ca rapsod — de ce cutreieri recitînd cetăţile greceşti în loc să cîrmuieşti armate? Îţi închipui cumva că grecii duc mare lipsă de un rapsod încununat cu aur, dar deloc de un strateg? c

ION Vezi tu, Socrate, cetatea noastră[63] e cîrmuită de voi, ca şi armata ei; şi n-are nevoie de nici un strateg, iar a voastră şi cea a lacedemonienilor nu m-ar alege ca strateg tocmai pe mine, socotind că vă sînteţi singuri de ajuns.

SOCRATE Desăvîrşitul meu Ion, auzit-ai oare de Apollódoros din Cyzic?[64].

ION Care anume?

SOCRATE Cel pe care atenienii, deşi un străin, l-au ales nu o dată ca strateg al lor. Iar pe Phanostenes din Andros[65] şi pe Heracleides din Clazomenai[66], străini şi ei, dar dovedindu-se oameni destoinici, cetatea noastră i-a înălţat pînă la rangul de strateg, precum şi pînă la celelalte dregătorii. Şi-atunci, dacă îi va recunoaşte destoinicia, nu-l va alege, d

ca strateg onorîndu-l tocmai pe Ion din Efes? Dar cum? Nu sînteți voi, efesienii, la obîrșie atenieni?[67]. Stă cumva
e cetatea voastră mai prejos de alta? Cît despre ce vorbeam noi, Ion, dacă e adevărat ce spui, și-anume că iscusința ta în a-l slăvi pe Homer se datorează meșteșugului și cunoștințelor tale, apoi rău faci că, după ce m-ai încredințat că știi multe lucruri frumoase despre Homer și mi-ai făgăduit că o să-mi faci dovada, mă amăgești: departe de a te ține de cuvînt[68], nici măcar nu vrei să-mi spui, cu toată lunga mea stăruință, în ce privință ești atît de iscusit, ci, întocmai ca Proteu[69], sucindu-te în fel și chip, iei tot soiul de înfățișări, ca pîn-la urmă, reușind să-mi scapi, să mi te-nfățișezi drept strateg, doar ca să nu-mi arăți cît ești
542 a de priceput în știința ta despre Homer. Așadar, dacă, așa cum spuneam adineauri, ai în privința lui Homer cunoștințele pe care le dă meșteșugul și, după ce mi-ai făgăduit să mi le arăți, nu te ții de vorbă și mă amăgești, atunci ești vinovat. Dacă însă, dimpotrivă, nu-ți cunoști meșteșugul, și spui despre poet, cum am spus eu despre tine, multe lucruri frumoase, fără să știi nimic, fiind doar sub puterea lui Homer, prin har ceresc, atunci n-ai nici o vină. Așadar hotărăște-te cum vrei să treci în ochii noștri[70]: vinovat sau inspirat de zei?[71].

ION Socrate, nu-i deloc totuna: cu mult mai frumos este să treci drept inspirat de zei.

b SOCRATE Atunci să ai din partea noastră, Ion, judecata mai frumoasă: că îl slăvești pe Homer nu stăpînind un meșteșug, ci inspirat de zei.

[1] Ion din Chios, devenit ulterior cetățean al Efesului, a fost un cunoscut poet și rapsod, a cărui activitate se plasează între 440 și 390 î.e.n. Autor talentat, dar lipsit de geniu, el a scris, pe lîngă ditirambi, elegii și comedii, un număr de tragedii, care i-au asigurat un loc de cinste (desigur în urma marilor clasici) în canonul alexandrin al tragicilor greci (puținele fragmente ale operei sale care au supraviețuit se găsesc adunate la A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig, 1889[2], 732—746). Darul său strălucitor de a declama din poemele homerice, precum și firea sa ambițioasă și activă, l-au făcut să întreprindă repetate călătorii în lungul și în latul Greciei, descrise în *Memoriile* sale. Asupra personalității și a operei sale, v. A. Weissbach, în RE, 9, 1916, 1861—1868. Contrastul dintre acest om umblat, ambițios și peste măsură de mîndru de succesele sale și modestul, înțeleptul și puțin călătoritul Socrate (cf. *Cri.*, 52 b—53 a și *Phdr.*, 230 c—e) creează dintru început premisele unei înfruntări spectaculoase de idei.

[2] La Epidaur, în Argos, avea loc la fiecare doi ani — pe cît se pare, în luna iulie de-a lungul a trei zile — sărbătoarea în cinstea lui Asclepios, zeul tămăduitor. Jocurile la care se referă Platon ar fi, după H. Flashar (*Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philosophie*, Akademie-Verlag, Berlin, 1958, 100), cele petrecute în vara lui 395/394 î.e.n. Cum însă apariția lui Socrate într-o lucrare datată, fie și implicit, după 399 este absurdă, singura presupunere îndreptățită rămîne aceea a redactării ei fie în acest an, fie la scurtă vreme după aceea: datele reale vin să îmbogățească astfel conversația plăsmuită (*l.c.*, 100—101, după L. Méridier, în *Platon. Oeuvres complètes*, vol. V, 1, Paris, „Les Belles Lettres", 1931, 23—28).

[3] La întrebarea mirată a lui Socrate, Ion certifică indirect instituirea recentă la Epidaur a unor întreceri pentru întreaga μουσική („poezie, dans și muzică la un loc", ca reprezentante ale educației spirituale), pentru a dubla tradiția mai veche a concursurilor atletice închinate lui Esculap, după modelul întrecerilor instituite la Atena încă de Hipparchos, spre sfîrșitul sec. VI î.e.n.

[4] Panateneele reprezentau cea mai veche sărbătoare ateniană, dedicată Atenei Poliás şi ridicată, după legendă de Teseu, la rangul unei sărbători a întregului popor atenian, ca simbol al unirii Aticei. Ea era celebrată către sfîrşitul lunii iulie (eventual începutul lui august), în cel de al treilea an de după fiecare Olimpiadă, în cazul de față, după H. Flashar (*l.c.*), în anul al treilea de după Olimpiada a 96-a, adică în 394 î.e.n. — dată valabilă însă mai degrabă ca an al compunerii dialogului, decît al plasării sale fictive (v.n. 2).

[5] Platon plasează această expresie în pasaje importante — înaintea unei expuneri dificile (*Tht.*, 151 d; *Lg.*, 632 e, 688 e, 739 e, 799 e), sau la sfîrşitul unei discuții care cere o urmare incertă (*La.*, 201 c; *Hp. Ma.*, 286 c) — pentru a sublinia cu pregnanță rolul divinității acolo unde puterea omului nu poate decide totul singură (cf. H. Flashar, *l.c.*, 20). Aici ea poate reprezenta totodată o subtilă anunțare, care ia o nuanță inconştient-ironică în gura lui Ion, a teoriei pe care o va dezvolta Socrate asupra rolului decisiv al influenței divine asupra poetului şi a interpreților săi (533 d—535 a).

[6] Metrodor din Lampsacos (cca 460—390), elev al lui Anaxagoras care se dedicase interpretării lui Homer, practica o strînsă comentare a imaginilor homerice în funcție de noile teorii ale naturaliştilor ionieni. Pentru el, eroii lui Homer nu erau altceva decît „imagini", adică personificări ale forțelor naturii, iar zeii — alegorii ale părților corpului omenesc.

[7] Stesimbrotos din Tasos (sec. V î.e.n.) se specializase în interpretarea alegorică a lui Homer, de pe urma căreia îşi cîştiga existența (Xen., *Banchetul*, 36). Şcoala stoică a preluat multe dintre interpretările în spirit alegoric date de către el textului homeric (cf. P. Laqueur, în RE, 3 $A_2$, 1929, 2463—2467).

[8] Acest Glaucon pare a fi fost un rapsod originar din Teos, menționat şi de către Aristotel (*Rhet.*, 1403 b; cf. H. Flashar, 35).

[9] Sub numele de homerizi erau cuprinşi toți acei rapsozi care, luîndu-l pe Homer ca erou eponim, se dedicau păstrării şi răspîndirii epopeilor sale, pe care erau ținuți să le cunoască la perfecțiune (cf. *Phdr.*, 252 b—c şi *R.*, 599 e). Treptat, această denumire a fost extinsă — şi coborîtă — la nivelul tuturor recitatorilor de poezie epică. Deteriorarea treptată a tradiției homerice în gura acestor rapsozi a determinat „canonizarea" la Sparta şi la Atena a textului *Iliadei* şi al *Odiseei* (sec. VI

î.e.n.). Fără îndoială, în acest pasaj, lauda arogantă de sine a lui Ion face apel la ultimele sclipiri de prestigiu ale acestei corporații în continuu declin (cf. A. Rzach, în RE, 8, 2, 1913, 2145—2182).

[10] Jocul fin de nuanțe cuprins în figura etimologică din original (τὴν ποίησιν πεποίηκεν) este din păcate intraductibil.

[11] Întotdeauna în gura lui Socrate — așa cum ni-l înfățișează Platon — o asemenea adresare arhaic-reverențioasă (aici ὦ φίλη κεφαλὴ Ἴων) prevestește cu maliție prăbușirea șubredei rezistențe a convorbitorului său, condus fără greș mai întîi în defensivă, apoi în impas (cf. și 532 b; 541 c).

[12] Nu putem crede că τὸ ὅλον din original trebuie înțeles drept subiect — „domeniu (de luat în considerație)", împreună cu H. Flashar (*o.c.*, 46, n. 2) —, ci drept complement de relație „în ansamblu" (cf. O. Apelt, *Hippias I und II, Ion*, Leipzig, 1921, 126, n. 8).

[13] Ajuns în impas, redus la situația de simplu secundant, Ion recurge tendențios la o insultă voalată, încadrîndu-l pe Socrate (cu o rea-credință comparabilă cu cea a lui Aristofan) între mult discutații și discutabilii „profesori de înțelepciune" care făceau școală în a doua jumătate a sec. V î.e.n.

[14] Replica lui Socrate nu se lasă așteptată; el ridică mănușa refuzînd epitetul de σοφὸς și refugiindu-se între οἱ ἰδιῶται (oamenii de rînd), care simt de datoria lor să respecte simplul adevăr (τἀληθῆ λέγειν), expresie zadarnic suspectată aici de comentatori (U. von Wilamowitz-Moellendorff și H. Diller), deoarece ea reprezintă aproape un leitmotiv al comportării lui Socrate (H. Flashar, *o.c.*, cu bogate exemple).

[15] Socrate reia aici, cu evidentă maliție, dar fără tăiș sarcastic, formularea anterioară a lui Ion (532 c).

[16] Dedal, fiul lui Metion, este legendarul inventator al statuii independente de fundal și arhitectul labirintului cretan. Numele său provine desigur din rădăcina indo-europeană care înseamnă „a șlefui".

[17] Epeios, fiul lui Panopeus, este eroul homeric care, ajutat de Atena, a clădit calul troian (*Il.*, XXIII, 664 [651] și 839 [823—824]; *Od.*, 8, 492; 11, 523).

[18] Teodor din Samos, sculptor, arhitect și inventator, este singura figură istorică dintre personajele citate. Lui i se datorează descoperirea

tehnicii de turnare a bronzului în statui. Împreună cu Roikos, el a ridicat, la ordinul tiranului Policrate, templul Herei din Samos, măreț edificiu de inspirație egipteană.

[19] În original κιθαρῳδία; citharedul era cîntărețul din cithară (cf. n. 63) care împletea cu cîntul instrumentului o melodie vocală.

[20] Rapsodul era declamatorul care, în veșmînt de sărbătoare (roșu pentru *Iliada*, violet pentru *Odiseea*) și ținînd în mînă simbolicul toiag al mesagerului inspirat de divinitate (ῥαβδός), recita cîntat versuri epice, în special din ciclul homeric. Treptat, concurența spectacolelor dramatice și apoi a sofiștilor a scăzut considerabil rolul rapsozilor, odinioară cei mai de seamă maieștri ai „artei muzelor".

[21] Olympos, elev iubit al lui Marsyas, era, după legendă, autorul unor însemnate înnoiri în tehnica flautului, instrument nelipsit din cortegiile ce însoțeau sărbătorirea marii zeițe frigiene Cybele.

[22] Thamyris, rival mitic al muzelor, era originar din Tracia. Orgoliul său nemăsurat și-a aflat pedeapsa prin orbire, boală și pierderea glasului fermecător cu care putea însufleți pînă și pietrele.

[23] Coborîtor din munții Traciei, fiu al muzei Calliope și soț nefericit al nimfei Euridice, Orfeu era cel mai vestit dintre poeții legendari ai grecilor. Drumul său zadarnic în Infern pentru a-și recîștiga iubita soție, precum și moartea sa îngrozitoare între mîinile femeilor trace (înverșunate de interdicția lui de a se relua orgiile dionisiace) i-au creat o aureolă de martir, ușurînd transformarea lui în erou eponim al sectei orficilor, care serbau la Eleusis misterele lui Dionysos Zagreus și profesau o viață sever ascetică.

[24] Phemios era aedul palatului lui Ulise, cel care, la porunca pețitorilor, le-a cîntat amarnica întoarcere a aheilor de la Troia (*Od.*, 1, 325—344 [218—220]).

[25] Aluzie la versurile aparținînd tragediei — astăzi pierdute — *Oineus* pe care ni le citează Suidas (cf. fr. 567 din culegerea amintită a lui A. Nauck). Denumirea Μαγνῆτις pare a proveni de la numele orașului Magnesia din Asia Mică.

[26] Rămîne încă deschisă întrebarea dacă această a doua denumire își trage numele de la forța lui Heracle (U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, II, 39, n. 2 și, recent, A. D. Skiadas, *Über das Wesen des Dichters im platonischen Ion*, în „Symbolae Osloenses", XLVI, 1971,

83, n. 8), sau dacă ea a fost dată după orașul Heracleea din Asia Mică (H. Rommel, în RE, 14, 1930, 474, *s.v. Magnet* și H. Flashar, *o.c.*, 55, n. 1).

[27] Coribanții erau preoții frigieni ai Cybelei (Magna Mater); aceștia, în cortegiile închinate sărbătoririi zeiței, aveau rolul de a însoți statuia, ei dansînd frenetic în vuietul muzicii dezlănțuite a tobelor, surlelor și țimbalelor.

[28] Ἁρμονία reprezintă aici îmbinarea fericită a imaginilor, a cuvintelor și a sunetelor, pentru a forma un întreg a cărui realizare ține parcă de revelație. Termenul se află încă departe de semnificația sa tehnică din vocabularul muzical, din cel al criticii literare, din cel al astronomiei, etc.

[29] Ῥυθμός nu trebuie luat ca un termen tehnic poetic, ci mai degrabă drept „curgerea regulată și frumos sunătoare" a versurilor. Platon nu este în fapt decît un precursor al criticii literare grecești, dusă la apogeu de către alexandrini (cf. P. Vicaire, *Recherches sur les mots désignant la poésie et le poète dans l'oeuvre de Platon*, Paris, 1964).

[30] Cf. Euripide, *Bacantele*, v. 708—711. Analiza surselor lirice ale acestei imagini a fost întreprinsă cu subtilitate de către A. D. Skiadas (*o.c.*, 87).

[31] Această definiție a poetului dominat de harul divin apare într-o formă prescurtată, dar identică în esență, în dialogul *Phaidros* (245 a).

[32] Cîntece festive închinate sărbătorilor lui Dionysos, originare din Asia Mică, ditirambii au fost aduși la perfecțiune de către Simonides din Ceos și Pindar: în opera lor elanul înalt al versului și al frazării este stăpînit cu măiestrie de tactul desăvîrșit al artistului. Exagerările formale, frazele pompoase, sublinierea melodică a sentimentelor pasionate au dus apoi la decăderea ditirambului, însuși numele acestuia devenind un simbol al abuzului de forme lipsite de rost și de măsură.

[33] Cîntece de laudă aduse la început de un cortegiu al concetățenilor (κῶμος) în cinstea învingătorului în luptă sau în întrecerile sportive, pe drumul străbătut de acesta prin cetate. El se deosebea de epiniciu (ἐπινίκειον), cîntat de un cor solemn în cursul unei ceremonii religioase.

[34] Cîntece vesele închinate lui Apollo, însoțite adesea de mișcări de pantomimă, pe o muzică antrenantă. Ele contrastau cu peanul, cîntec solemn și grav (v.n. 38).

[35] Genul epic, al cărui metru consacrat era hexametrul dactilic, slăvea faptele de arme şi aventurile memorabile ale zeilor şi ale eroilor. Curgerea egală a dactilului (vers echilibrat în metrica bazată pe ritmul cantitativ în care o silabă lungă este egală cu două scurte) dădea amploare şi fast povestirii epice.

[36] Iambul, care-şi trage numele după glumele usturătoare pe care şi le aruncau participanţii la sărbătorile Demetrei (ἴαμβοι) este metrul caustic al poeziei satirice. Mersul său ritmic inegal (lunga accentuată fiind urmată de o scurtă neaccentuată) îl apropie de vorbirea de toate zilele, dîndu-i pe de o parte simplitate, pe de alta iuţeală şi avînt.

[37] Tynnichos din Chalcis, poet cunoscut doar din acest pasaj, citat, pe cît se pare, şi de Porphyrios (*De abstinentia*, II, 18).

[38] Peanul, specie lirică al cărei nume provine de la refrenul său reluat de cor (ὦ παιάν), era un cîntec solemn de slavă înălţat lui Apollo în ocazii solemne, în special pentru invocarea zeului cu prilejul unei victorii militare sau sportive.

[39] Poezia melică, dusă la perfecţiune de poeţii eolici, se caracteriza prin exprimarea deschisă a sentimentelor personale ale autorului, în versuri cu tipare ritmice variate, legate adesea în strofe-tip, îmbinări fericite şi de mare succes. Acestea erau însoţite de melodia discretă a unui instrument de coarde (de preferinţă lira). Această poezie care cîntă sufletul şi viaţa individului se opune în primul rînd liricii corale, cetăţeneşti, preferată de poeţii dorieni.

[40] *Od.*, XXII, 1—41 [1—39]. Platon inversează aici ordinea strictă a faptelor (cf. L. Méridier, *o.c.*, 37, n. 1 şi J. Labarbe, *L'Homère de Platon*, Liège, 1949, 365), fapt explicabil, după părerea noastră, prin sublinierea evenimentului major (dezvăluirea identităţii lui Ulise) înaintea amintirii gestului semnificativ (răspîndirea pe jos a săgeţilor).

[41] *Iliada*, XXII, 312—366.

[42] *Iliada*, XXII, 437—515 [437—504].

[43] *Iliada*, XXII, 430—436.

[44] *Iliada*, XXII, 408—429 [408—418]. Platon inversează din nou seria din originalul homeric, amintind întîi jalea soţiei, apoi a mamei, şi abia în cele din urmă jelania amarnică a tatălui (cf. J. Labarbe, *l.c.*).

[45] Διδάσκαλος era „regizorul" care îi instruia pe actori și pe dansatorii corului în „montarea" textului unei poezii corale sau al unei piese de teatru. Adesea însuși autorul, ajutat eventual de un ὑποδιδάσκαλος, sau „regizor-secund", lua asupra sa această muncă, pentru a fi sigur de realizarea practică a intențiilor sale artistice.

[46] Jocul de cuvinte dintre κατέχεται, „este posedat" și ἔχεται, „este ținut, deținut, dependent" este intraductibil. Pentru o definiție similară a dependenței „posedate" față de divinitate, cf. *Men.*, 99 d.

[47] Poet legendar, originar din Tracia, a fost primul preot al misterelor orfice de la Eleusis, autor de imnuri, de oracole și mai ales de scrieri poetice închinate orfismului (cf. și *Ap.*, 41 b). Asupra lui Orfeu v. n. 23.

[48] V. n. 27.

[49] Grecescul τέχνη acoperă o arie mai largă de sens, în care se cuprind deopotrivă „artă" și „meșteșug" din românește. Cf. R. Schaerer, Ἐπιστήμη *et* τέχνη *— étude sur les notions de connaissance et d'art de Homère à Platon*, Paris, 1930.

[50] Ion nu ratează nici o cursă a lui Socrate, ci se grăbește să recite el însuși versurile la care face aluzie acesta, profitînd în mod comic de șovăiala mimată de conlocutorul său (cf. J. Labarbe, *o.c.*, 89).

[51] *Iliada*, XXIII, 333—337. Textul lui Platon diferă în cîteva puncte față de vulgata homerică: κλινθῆναι δέ..., καὶ αὐτὸς față de αὐτὸς δὲ κλινθῆναι (v. 335); εὐξέστῳ ἐνὶ δίφρῳ față de εὐπλέκτῳ ἐνὶ δίφρῳ *(ibid.)*; μὴ ... δοάσσεται față de ἂν ... δοάσσεται (v. 339). J. Labarbe, *o.c.*, 90—101, tranșează primul caz în favoarea tradiției platoniciene, în celelalte două punînd în valoare o confuzie a tradiției rapsozilor și, respectiv, o corectare greșită (antică) a textului lui Platon.

[52] Medic legendar, fiu al lui Asclepios și al Epionei, cel care i-a vindecat sub zidurile Troiei pe Menelau (*Il.*, IV, 193—220) și pe Filoctet (după tradiția *Micii Iliade*). În pasajul citat mai jos (n. 54), el tocmai fusese rănit la umăr de către Alexandros-Paris (*Il.*, XI, 505—508).

[53] Vinul de Pramnos — munte de pe insula Icaros — era reputat drept un soi roșu, aspru, tare, dar întăritor (pentru dubiile asupra denumirii, v. L. Méridier, *o.c.*, 42, n. 2).

[54] *Iliada*, XI, 639—640. Și aici, în acest scurt citat, textul platonic este diferit față de cel alexandrin al *Iliadei*: în afara a două detalii mi-

nore, este remarcabilă înlocuirea completă — în cel de-al doilea vers — a părţii de după cezura pentemimeră cu tranşa corespunzătoare din versul 630 al aceluiaşi cînt: παρὰ δὲ κρόμυον ποτῷ ὄψον faţă de ἐπὶ δ'ἄλφιτα λευκὰ πάλυνε. J. Labarbe (*o.c.*, 102—108) demonstrează cu fineţe că ne aflăm înaintea unui lapsus neobişnuit de grav al memoriei lui Platon.

[55] Cea comparată cu năvodul dus de plumbi este Iris, zeiţa mesageră, în *Il.*, XXIV, 77—81. Din nou textul pe care îl avem diferă de cel obişnuit ἵκανεν, „ajunse", faţă de ὄρουσεν, „se aruncă"; ἐμμεμαυῖα, „aprigă, plină de zel", faţă de ἐμβεβαυῖα, „aşezată deasupra (cornului de bou)" μετ' ἰχθύσι πῆμα φέρουσα, „ducînd cu sine peştilor chinul", faţă de ἐπ' ἴχθυσι κῆρα φέρουσα, „aducîndu-le peştilor pierzarea". Arătînd că primele două variante sînt regularizări spontane datorate tradiţiei rapsozilor, J. Labarbe (*o.c.*, 110—120) apără drept genuină forma πῆμα din textul platonic, mai rară şi mai potrivită decît cea transmisă de vulgata homerică (cf. şi *o.c.*, 412).

[56] Prezicător adus de Telemac de la Pylos în Itaca (*Od.*, XV, 279—286 [338—366]), Theoclymenos se trăgea din spiţa lui Melampus, tesalian de neam, care fusese la rîndul său prezicător şi medic făcător de minuni.

[57] *Od.*, XX, 351—353 [452—454] şi 355—358 [455—461]. În privinţa absenţei versului 354, J. Labarbe (*o.c.*, 121—124) nu numai că este de părere că acesta a fost interpolat cîndva după epoca lui Platon, dar pledează şi pentru considerarea v. 353 [454] drept ***spurius***, presupunere coroborată de şovăiala asupra unei particule (δὲ/τε) în v. 353 (*o.c.*, 128—130). Celelalte două variante (v. 351 Δαιμόνιοι faţă de Ἆ δειλοί şi v. 352 γυῖα faţă de γοῦνα) reprezintă modificări analogice datorate transmiterii orale a poemelor. (J. Labarbe, *o.c.*, 124—128).

[58] Τειχομαχία, adică „bătălia pentru zid", este numele purtat în tradiţia rapsodică de cîntul al XII-lea al *Iliadei*, cînt în care troienii, favorizaţi de Zeus, asaltează de aproape zidul ce înconjura tabăra de corăbii a aheilor.

[59] *Iliada*, XII, 200—207 [195—203]. În afara a două detalii de grafie sau de metrică, se remarcă varianta din v. 207: ἕπετο, „se ducea după" în manuscrisele lui Platon faţă de πέτετο, „zbura" din textul homeric. J. Labarbe (*o.c.*, 134—136) crede, după exemplul celor mai buni editori ai lui Platon (J. Burnet, L. Méridier) că arhetipul platonic conţinea

varianta corectă πέτετο, coruptă apoi cu prilejul copierii repetate a dialogului.

[60] Socrate trece la atac, îmboldindu-l pe Ion exact în punctul în care îl simțise mai sensibil cu puțin mai înainte (537 a) — încrederea trufașă în memoria pe care și-o crede infailibilă.

[61] Trei factori variază simultan, transformînd într-un crescendo această succesiune de exemple începută cu 540 c: condiția socială, sexul și preocuparea de căpetenie, toate subordonate în fond noțiunii de πολιτεία, de încadrare politică a individului (cf. H. Diller, *Probleme des platonischen Ion*, „Hermes", 83, 1955, 185—186). Socrate îl obligă deci în mod practic pe Ion ca, după ce s-a dezis cu totul natural de cunoașterea condiției sclavului și a femeii, să se agațe cu orice preț de cea de a treia variantă (viața militară a bărbatului liber), fără a se mai gîndi bine la urmările logice ale acestei afirmații, astfel că discuția ia mai departe o turnură curioasă, comic-aberantă.

[62] Cithara — principalul instrument cu coarde al specialiștilor — fusese inventată, după tradiție, de Thamyris și Linos. Din cithara primitivă cu patru coarde s-au dezvoltat independent lira cu șapte coarde și cithara clasică a lui Simonides cu opt coarde; aceasta din urmă era mai masivă și mai maniabilă, avînd cutia de rezonanță din lemn de esență specială.

[63] Efesul se apropiase din nou politicește de Atena în perioada dintre anii 394 și 391 î.e.n. Această certitudine ușurează datarea mai precisă a redactării dialogului (cf. n. 2).

[64] Este tot ce știm despre acest personaj, citat după *Ion* și de către Athenaios (*Deipnosophistai*, XI, 506 A) și Aelian (*Variae Historiae*, XIV, 5); cf. J. Kirchner, în RE, I, 1894, 2850 sub nr. 25.

[65] Phanostenes din Andros fusese strateg în 408/7 î.e.n. (cf. J. Beloch, *Griechische Geschichte*, Strassburg, 1916, II, 2, 251, n. 1 și A. Raubitschek, în RE, 38, 1938, 1786).

[66] Heracleides din Clazomenai a fost răsplătit cu cetățenia ateniană și apoi cu demnități publice pentru fidelitatea sa față de regimul democratic (cf. Xen., *Helenicele*, I, V, 18—19; Arist., *Constituția ateniană*, 41, 3 și U. Kahrstedt, în RE, 15, 1912, 457—458).

[67] După legendă, atenianul Androclos, fiul regelui Codros, ocupase pe vremuri Efesul, luîndu-l din stăpînirea carienilor și a lelegilor (Strabon, XIV, 1 și Pausanias, VII, 2, 5—6).

68 Pentru a atenua impresia deplorabilă lăsată de acest sfîrşit de discuţie, Socrate se preface hîtru a fi fost el cel dus cu vorba şi înşelat în aşteptări.

69 Divinitate marină aflată sub ascultarea lui Poseidon. Proteu a fost urmărit de Menelau şi apoi de Aristeu în refugiul său de pe insula Pharos, scopul acestor muritori fiind acela de a-l sili pe atotştiutorul zeu al mării să le dezvăluie viitorul. Proteu se apăra schimbînd cele mai variate chipuri: leu, dragon, panteră, porc mistreţ, apă curgătoare, copac (cf. *Od.*, IV, 455—458 [520—614]; v. şi 418 [474—478]). Platon utilizează adesea parabola lui Proteu pentru a caracteriza artificiile sofiştilor (cf. *Euthd.*, 288 b—c; *Euthphr.*, 15 d).

70 Plural al modestiei.

71 Paradoxala alternativă propusă de Socrate are un dublu avantaj: ea îi dă *pro forma* o şansă de scăpare lui Ion, care nu întîrzie să o accepte (cf. O. Apelt, *o.c.*, 130, n. 45); în fond însă, ea nu şterge cu nimic amintirea categoricei demonstraţii a incapacităţii rapsodului de a-şi lămuri propria înzestrare, sau, altfel spus, de a-şi defini cum se cuvine meşteşugul.

# BIBLIOGRAFIE

Traducerea s-a făcut după ediţia PLATON, *Oeuvres complètes*, tome V, 1re partie, texte établi par LOUIS MÉRIDIER, Paris, „Les Belles Lettres", 1931. Dialogul a mai fost tradus în româneşte de ŞT. BEZDECHI în volumul PLATON, *Dialoguri*, Bucureşti, Cultura Naţională, 1922 şi de CONSTANTIN NOICA în volumul *Artele poetice în Antichitate*, Bucureşti, Ed. Univers, 1970.


SCHERFF, H., *Platons Ion. Inhalt und Tendenz des Dialogs*, Oberschützen, 1862.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von, *Textkritik zu Ion* 532 *d*, în „Hermes", 44, 1909, p. 458.

POHLENZ, M., *Aus Platons Werdezeit*, Berlin, 1913, p. 186 şi urm.

HILDEBRANDT, K., *Platon*, Berlin, 1933, p. 51 şi urm.

DELCOURT, M., *Socrate, Ion et la poésie : la structure dialectique de l'Ion de Platon*, în „Bull. Budé", 55, 1937, p. 4 şi urm.

MOREAU, J., *Les thèmes platoniciens d'Ion*, în „Revue des Études Grecques", 52, 1939, p. 419 şi urm.

VERDENIUS, W. J., *L'Ion de Platon*, în „Mnemosyne", 11, 1943, p. 233 şi urm.

GRASSI, E., *Von der Dichtung im platonischen Dialog Ion*, Bern, 1946, p. 45 şi urm.

WEHRLI, F., *Der erhabene und der schlichte Stil*, în „Phyllobolia für Peter von der Mühll", Basel, 1946, p. 9 şi urm.

ROUSSEL, L., *Pan! Sur l'Ion de Platon*, Paris, 1949.

LA DRIÈRE, C., *The Problem of Plato's Ion*, în „Journal of Aesthetics and Art Criticism", 10, 1951, p. 26 şi urm.

DILLER, H., *Probleme des platonischen Ion*, în „Hermes", 83, 1955, p. 171 şi urm.

WYLLER, E. A., *Platons Ion : Versuch einer Interpretation*, în „Symbolae Osloenses", 34, 1958, p. 19 şi urm.

FLASHAR, H., *Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philosophie*, Berlin, 1958.

LLEDÓ IÑIGO, E., *El Concepto „Poiesis" en la Filosofia Griega*, Madrid, 1961, cap. IV: *El Ion Platónico y la Inspiración Poética.*

GILBERT, A., *Plato's Ion, comic and serious*, în „Studies in honour of Dr. W. T. Stornes", Austin Univ. of Texas, 1967, pp. 259—284.

RANTA, J., *The Drama of Plato's „Ion"*, în „Journal of Aesthetics and Art Criticism" (26), 2, 1967, pp. 219—229.

TIGERSTEDT, E. N., *Plato's idea of poetical inspiration*, în „Comment. Lum. Litt., Soc." (44), 1, 1970, pp. 1—17.

# ΛΥΣΙΣ
# LYSIS

# INTERPRETARE LA *LYSIS*

Întrucît dialogul de față pare cel mai semnificativ pentru platonism dintre dialogurile de tinerețe, dăm o interpretare mai largă[1].

## PARTEA I

203 a—204 c

Nimic nu duce mai sigur de la aparențe la esențe, în lumea platoniciană, decît spectacolul frumuseții. Iar *Lysis* așa se deschide, cu invitația făcută lui Socrate de-a veni în mijlocul cîtorva tineri frumoși. Ca și *Phaidros* sau *Banchetul*, dialogul acesta va arăta cît de evocator e caracterul frumuseții trupești și cum ea însăși nu este decît o treaptă către frumusețile de ordin superior. Principalul este, ca pentru toată învățătura platoniciană (așa cum va fi cu educația, cu exercițiul dialectic, cu contemplația Ideilor), să nu sări treptele; să nu te grăbești.

Iar Socrate nu se grăbește. Se interesează de tinerii frumoși, de ceea ce fac ei acolo, în marginea cetății, de cei care conduc discuțiile, și apoi pune întrebarea: dar cine e cel mai frumos dintre tineri? Pentru că celălalt încearcă să scape, Socrate îl strînge și mai bine; ție, de pildă, cine-ți place? întreabă el. Iar Hippothales roșește.

Din clipa aceasta simți că s-a întîmplat ceva: Socrate și-a găsit vînatul, are de ce să se oprească din drum. Pînă acum era un simplu interlocutor, iar tonul era exterior, de conversație întîmplătoare: ce mai faci? Nu vrei să vii pe la noi? Cine mai este pe acolo? Acum Socrate devine activ, pasionat, răbdător: a întîlnit un suflet prins în mrejele frumuseții și va trebui să-l iscodească. Atunci cînd spunea în *Charmides*: toți tinerii îmi par frumoși, — se gîndea la tot ce putea lua ființă, sub căldura dragostei, în ei.

Aici, printre aceste comori de virtualitate, care-s tinerii, își petrecea el viața; și pentru că numai dragostea poate actualiza sensurile nu încă împlinite, el o căuta pe cea potrivită lor. Nici o formă de dragoste nu-i era străină, căci toate sînt, pe un nivel sau altul, năzuință către sens,

[1] Interpretarea de față e cuprinsă în lucrarea: *Lysis sau despre înțelesul grec al dragostei de oameni și lucruri* (E. L. U., București, 1969).

către unitate. Iar acum vroia să vadă forma *aceasta* de dragoste.

204 c—206 c

Ce poate face Hippothales, dezvăluit, decît să roşească şi mai mult? Şi atunci intervine prietenul său, Ctesip, care dă nume secretului său atît de şubred. Este Lysis, un tînăr ales întru totul, cel în cinstea căruia îşi cîntă Hippothales dragostea, în versuri şi proză.

Iată aşadar termenii situaţiei de la care pleacă Socrate în dialogul acesta: un tînăr, Hippothales, îndrăgeşte pe un altul. Nu e ceva de învăţat de la el? De la orice om sub o experienţă are ceva de învăţat Socrate; de la un sofist, de la o curtezană, de la un ostaş, de la un retor. Esenţialul e să analizeze actul în sensul lui intim, nu în manifestările lui exterioare.

Numai că, tocmai manifestările exterioare sînt cele ce i se înfăţişează de către ceilalţi lui Socrate, aici ca şi în alte părţi. El cerea sensul frumuseţii într-un dialog, i se enumerau lucruri frumoase; cerea definiţia sofisticii, i se dădeau exerciţii de arguţie. La fel şi aici: el vrea să vadă dacă celălalt atinge esenţialul, dacă ştie „ce *trebuie* să spună un îndrăgostit"; şi i se răspunde că-şi slăveşte îndrăgostitul în versuri şi proză.

Nu aceasta vrea el. Pentru că nu e înţeles, precizează: vrea *cugetul* celui făptuitor, gîndirea lui. Vrea raţiunea unei comportări, nu exteriorizările ei. Socrate caută să vadă ce-şi spune singur, în sinea lui, Hippothales, atunci cînd îşi dă seama că-i e drag Lysis. Evident, Socrate îi spusese: „manifestă-te şi în faţa mea cum te manifeşti în faţa acestora cînd le vorbeşti despre dragostea ta". Dar nu orice exaltare de îndrăgostit, nu literatura lui îi pare semnificativă. El vrea *acele* manifestări din care poate desprinde, pe cazul acestuia, ce are de făcut orice îndrăgostit. De aceea, din comportarea lui, el vrea să prindă ce este în sinea lui de îndrăgostit, şi din sinea lui în sinea oricăruia.

Răspunsul lui Hippothales arată că acesta nu înţelege bine ce i se cere. Cum poţi trece asupra altuia, aşa cum face acum el, sarcina de a-ţi dezvălui gîndul intim? Oricît ar fi fost el de indispus de indiscreţia lui Ctesip, nu putea decît cel mult în ironie să-l pună pe acesta să-i dezvăluie sinea proprie; dar el abia pare capabil de ironie. În schimb Ctesip simte despre ce e vorba. El ridiculizează pe Hippothales, tocmai pentru că, iubind pe Lysis, spune despre el „ce spune toată lumea", nu ceva propriu. De aceea el descrie lui Socrate, care refuzase orice literatură, locurile poetice comune ale inspiraţiei lui Hippothales.

Numai că, dedesubtul acestei exaltări poetice, încă stă o rațiune de comportare, Hippothales face în definitiv ca îndrăgostitul de rînd: el slăvește pe cel drag, îl slăvește pînă la „divinizare", dacă nu cumva vrea astfel să se „slăvească" singur, arătînd ce sus aspiră. Iar de aceea Socrate reușește să scoată o învățătură pînă și din aceste lucruri comune, învățătură care e tocmai contrariul rețetei obișnuite. A slăvi peste măsură ființa îndrăgită, spune el, înseamnă a-ți face vînatul greu. Cu progenitura lui Zeus e greu să-ți încerci norocul. Obiectul dragostei tale trebuie să fie al dragostei *tale*, nu o ființă legendară, nu una ridicată în slăvi, dincolo de tine.

206 c—206 e

Atunci ce să fac? spune Hippothales. (Poate că în cazul lui nu e nimic de făcut. Poate că Lysis e cu adevărat dincolo de orizontul lui și are un alt prieten, Menexenos, care e din familia sa spirituală, nu un simplu Hippothales ...). Dar Socrate nu se angajează direct în cercetarea: dacă și ce ai de făcut spre a deveni apropiat *(prosphiles)* celor pe care-i îndrăgești. Platon îl pune pe Socrate să spună: „dacă ai vrea să-l faci pe acela (pe Lysis) să discute nițel cu mine, poate că aș reuși să-ți arăt cum trebuie să-i vorbești"*. Se interesează cu adevărat Socrate de cazul individual, de Lysis acesta? Iată un lucru care nu numai că nu va reieși din dialog, dar nu rezultă de nicăieri din felul de a gîndi al lui Platon. Dimpotrivă, el va vorbi despre *esența* prieteniei, așa cum caută esențe peste tot. Și totuși o problemă este. Căci este în joc esența *prieteniei*, adică o esență angajată într-o situație concretă, care se cere și ea explicată ca atare. Fără să fie chiar vorba de sfaturi pentru un caz particular, îți dai seama că nu poți ieși cu totul din particular. A fi prieten înseamnă a fi prieten al *cuiva* anumit.

Atunci, așa după cum a cercetat „cugetul" unuia, Socrate trebuie să încerce a-l cerceta pe al celuilalt. În definitiv prietenia, ca și dragostea, creează o relație. Iar Lysis intră astfel în scenă nu numai pentru că e frumos, ci și pentru că e necesar; nu numai pentru că îl cere un efect artistic, ci mai ales pentru că îl impune o necesitate logică. E aici un amestec de grație literară și seriozitate dialectică, a cărui taină este platonismul însuși.

---

* Citatele folosite în Interpretarea de față diferă uneori de textul nou tradus. Am menținut, pentru nevoile interpretării, textul tradus de noi înșine și apărut în 1969 la Editura „Univers" *(C.N.)*.

Înainte de a aduce pe Lysis în cercul luminos al dialogului, Platon folosise un prim compus al expresiei de *philia*. Este vorba de acel caracter de *prosphiles*, — plăcut cuiva, apropiat cuiva, în stare să inspire prietenie, — spre care năzuieşte Hippothales. Dialogul va fi plin de formele, jocurile, sugestiile pe care le pot da *philia* şi verbul *philein*. Este în cuvîntul grec de „prietenie" şi în uşurinţa cu care el putea intra în compunere o putere de evocare pe care nici un termen din limbile moderne n-o egalează. Astăzi încă formăm o serie de expresii, ce indică „atracţia pentru", faptul de a fi „amator de", simpatia către grupe de oameni şi lucruri, prin sufixul acesta „fil" (francofil). Este greu de crezut că Platon a folosit la întîmplare, sau numai pentru plăcerea jocului, atîtea din comorile de virtualitate ale expresiei de *philia*. De aceea *prosphiles* deschide parcă, oricît de neînsemnat şi curent ar fi el, spre o nouă lume de semnificaţii. Şi nu apare însuşi Lysis sub puterea de evocare a aceleiaşi expresii, de vreme ce primul atribut care i se dă acum este cel de *philekoos*, amator de discuţii, iubitor să asculte?

206 e—207 d

Iată-l acum pe Lysis stînd, printre alţi tineri, să privească jocurile din palestră şi deosebindu-se totuşi de ei. Dintr-o privire Socrate, care intră în palestră împreună cu ceilalţi, învăluie fiinţa tînărului şi simte că acesta are şi *cealaltă* frumuseţe. Aşa, frumos şi ales, cum îi apare tînărul de la prima vedere, înţelegi că pînă şi *kalokagathia* era văzută, la greci; că ea nu cerea o cunoaştere specială a moralului, ci apărea ca o înzestrare evidentă şi ochiului, ca tot ce era valabil la ei. Dacă nu i s-ar fi spus că tînărul e iubitor să asculte, Socrate ar fi mers poate de-a dreptul la el, atras de farmecul lui; dar acum el se putea aşeza ceva mai departe, reîncepînd să discute cu tinerii din jurul său. Lysis trebuia să li se alăture, dacă era amator de discuţii. Avea să mai întîrzie puţin, pînă se ivea prietenul său, Menexenos, mai îndrăzneţ şi mai familiar cu Socrate, — dar va sfîrşi prin a li se alătura.

E o întîmplare, îţi spui, că apare de pe acum Menexenos, care va ieşi îndată din scenă şi nu va mai juca un rol decît mai tîrziu, în dialog. E o întîmplare justificată cel mult literar, de faptul că trebuie să se ivească cineva care să apropie pe Lysis de Socrate. Şi dacă totuşi e mai mult decît o întîmplare? Căci poate tot o necesitate de ordin *logic* îl face pe Platon să pună în faţa lui Socrate doi tineri care-şi sînt, de astă dată, cu adevărat prieteni, care încorporează efectiv prietenia. Hippothales, care întrupează numai pe cel ce poartă prietenie, rămîne acum în umbră,

ascuns undeva, după ceilalţi, spre a nu fi văzut; pentru că nu mai trebuie văzut. El urîţeşte ideea de prietenie, o parţializează, dînd la iveală deformarea ei posibilă, de chemare fără răspuns. Şi trecînd *fără o întregire* de la sinea lui Hippothales la cea a lui Lysis, Socrate ar fi întîlnit nu prietenia, ci refuzul ei. Dar poţi presimţi de pe acum că prietenia armonioasă, forma de sănătate a prieteniei, e între doi care se cheamă unul pe altul şi îşi răspund unul altuia. De aceea Lysis vine *cu* Menexenos.

În scena care urmează, cu cei doi prieteni tineri în faţa lui Socrate, ar putea sta întreg dialogul acesta despre prietenie. Ar putea fi aci momentul cel mare, întîlnirea lui Socrate cu faptul viu al prieteniei, pe care mai tîrziu el nu avea decît să-l aducă la lumina logicului. Totul însă se petrece simplu, cu discreţia cu care lasă adeseori Platon să cadă atîtea probleme în urma lui; aşa de simplu, încît poţi trece şi pe lîngă scena aceasta ca şi cum, dialectic, nu s-ar întîmpla nimic.

Socrate întreabă pe Menexenos, pe care-l cunoaşte dinainte, care dintre ei doi e mai mare. O întrebare elementară, o simplă intrare în materie. Pe jumătate în serios, pe jumătate în glumă, Menexenos răspunde că se ceartă între ei în această privinţă. Că era posibil ca doi tineri atenieni, educaţi ca aceştia, să nu ştie exact ce vîrstă au, rămîne s-o spună istoricul societăţii greceşti. Dar sugestiv este aci faptul că prietenii aceştia doi stau pe aceeaşi treaptă; că nu domină nici unul, ca vîrstă. Aşa va fi şi în ce priveşte *neamul* lor, ca şi în ce priveşte *frumuseţea* lor: rivalizează, se iau la întrecere între ei, prieteneşte. Între prieteni tineri, şi poate între orice prieteni, se petrece întotdeauna jocul acesta, nevinovat la început, din ce în ce mai adîncit apoi, de-a întrecutul în cele unde nu se pot întrece. Echilibrul prieteniei s-ar rupe dacă unul ar întrece. Şi desfătarea subtilă a prieteniei, spiritul ei intim, constă poate tocmai din bucuria aceasta a echilibrului la care te întorci neîncetat; pe care-l ispiteşti să se rupă şi care nu se rupe: ca doi alergători care s-ar şti de puteri egale şi s-ar lua totuşi la întrecere, pentru a vedea că pînă şi în efort, pînă şi în încercarea depăşirii proprii, reuşesc deopotrivă, reuşesc *împreună*.

De aceea nici între aceştia doi, Lysis şi Menexenos, nu va exista denivelare. E adevărat, ar putea să se ivească o denivelare din pricina deosebirii de avere. În genere, prietenii nu se deosebesc prin ceea ce sînt, dar s-ar putea deosebi prin ceea ce au. Numai că Socrate ştie să înlăture, cu un gest simplu, această denivelare posibilă: „ce-i al prietenilor una este", repetă el, odată cu proverbul grec. Voi sînteţi la acelaşi nivel pe planul *fiinţei* voastre; iar aci jucaţi-vă, certaţi-vă şi regăsiţi-vă; dar

de cele ce *aveți* să nu vă lăsați despărțiți. Ceea ce ai ține de întîmplarea vieții. Ceea ce ești, aceasta e măsura.

Și e măsură în cele mici, ca și în cele mari. Pînă acum Socrate vorbise despre aspectele elementare ale ființei lor: vîrstă, neam, frumusețe. La același nivel însă trebuie să fie ei peste tot, și mai ales în ordinea superioară a ființei lor: în planul virtuții și în cel al înțelepciunii. Cum ar fi putut concepe Socrate o denivelare tocmai în ceea ce socotea el caracteristic pentru tipurile superioare de umanitate? Și este parcă, aci, în întrebările sale, o subtilă gradație — strecurată neglijent, în cadrul unei convorbiri de înfățișare banală — un sens ascendent către o valoare-limită. De la vîrstă, de la condiția lor biologică *individuală*, Socrate trece la *gintea* lor. Dar de la treapta aceasta, cu implicații mai vaste, se poate pătrunde mai adînc în ființa celor doi prieteni. De la individual se trecuse la generic, iar acum se trece, cu frumosul, la *tipic*. Sînt tineri, sînt aleși; dar sînt și frumoși? au acea strălucire exterioară care este reflexul unei ordini lăuntrice?

„Mă gîndeam acum să-i întreb care dintre ei e mai virtuos și care mai înțelept" ... O întrebare în plus și atîta tot; o întrebare pe care Socrate nici nu mai apucă s-o pună. Dar nu poți, acum, să nu vezi indicația unei ascensiuni, care se prelungește dincolo de ordinea, gradată și ea, a realului, pînă la valoarea-limită, de astă dată înțelepciunea. Și, la fel, nu te poți împiedica să vezi o intenție în faptul că Platon nu mai lasă pe Socrate să pună pînă la capăt întrebările sale. Căci odată cu virtutea și cu înțelepciunea, se trecea la *alt* plan de confruntare între prieteni, iar cei doi tineri nu erau încă pregătiți pentru aceasta. Puteau crede că prietenia dintre ei se petrece pe nivelul imediat. Lor, de aceea, nu le va spune deocamdată Socrate că e nevoie și de înrudire prin virtute și înțelepciune. Ne-o spune numai nouă: „Mă gîndeam să-i întreb ...".

207 d—211 a

Întreruperea acestei ascensiuni pe scara valorilor urcătoare este realizată de Platon cu mijloacele artistice cît se poate de firești: cineva vine și-l cheamă pe Menexenos. Întreruperea s-a produs. Menexenos ar fi putut rămîne în scenă. Dar pleacă, și odată cu plecarea sa întruchiparea vie a prieteniei piere dinaintea ochilor lui Socrate. În întîlnirea cu faptul concret al prieteniei, el ne-a părut să intuiască direct ce *este* ea. Cînd se va întoarce Menexenos, mai tîrziu, vor relua și transpune pe plan logic ceea ce s-a rostit așa de simplu și direct acum. Deocamdată însă nu mai e potrivit să se descrie ce este prietenia; cel mult ce *nu* este ea și eventual

ce *poate* ea să fie. Cu plecarea lui Menexenos a plecat *philia* însăși, în realul ei. Ce-i rămîne lui Socrate este nu să descrie, ci să *discute* asupra prieteniei, așadar asupra posibilității ei.

Căci *philia* de acest tip nu este în joc ori de cîte ori, de pildă, e vorba de *philein*, a îndrăgi. Cînd Socrate întreabă pe Lysis, rămași acum să stea singuri de vorbă, în mijlocul asistenței tăcute, dacă-l iubesc *(philei)* sau nu părinții săi, expresia pe care o întrebuința era una din cele curente pentru a îndrăgi. Cu toate acestea, sau poate tocmai pentru că expresia se tocise prin uz, ea nu mai putea indica în orice împrejurări o afecțiune de prietenie. Iată de pildă afecțiunea unui părinte pentru copilul său: e ocrotire, e dragoste încărcată de sentimentul răspunderii, așadar afecțiune uneori constrîngătoare, dar nu prietenie. Prietenia presupune — o vezi mai limpede acum — un raport de egalitate. Nu poate fi prietenie acolo unde raportul e prin natura lui de inegalitate, unde unul poartă răspunderea celuilalt. Atîta vreme cît nu ești o ființă „de răspundere" nu poți inspira prietenie decît cel mult celor cu la fel de puțină răspundere. Ceilalți, chiar dacă te vor îndrăgi, te vor opri să iei în mînă lucrurile, te vor opri de pildă să mîni nu numai telegarii de curse, dar chiar simplii cai de căruță; ba încă te vor opri să te mîni singur, să-ți iei în mînă propria ta ființă.

Chestiune de vîrstă, spune Lysis. — Nu, nu e vorba atît de vîrstă, cît de răspundere. Sau este chestiune de vîrstă în măsura în care capeți, prin ea, răspunderea lucrurilor și a propriei tale ființe. Altminteri, de pe acum, copil fiind, ești stăpîn în ce privește lucrurile pe care le știi, de care răspunzi singur. Ești stăpîn în felul cum citești, în felul cum scrii, în felul cum cînți la liră — dacă le știi pe acestea. (Cel mult te constrînge lucrul de făcut, ar putea spune Socrate.) Ești stăpîn, și ceilalți ți se încred. Nu te constrîng, căci de astă dată *știi*, încheie el.

Și astfel, după ce arătase cînd *nu* este prietenie, el e în măsură să arate cînd *poate* să fie ea. Atunci cînd știi ceva, cînd poți ceva, cînd ceilalți au încredere în tine și ți se pot încredința, atunci se poate ivi un sentiment care să ducă la prietenie. Toți vor veni spre tine, dacă stăpînești ceva, dacă știi ceva, dacă ai căpătat forma de libertate pe care ți-o dă cunoașterea lucrurilor. Căci *știința e o condiție a libertății*; ea e cea care te eliberează de servituți, ea e cea care-ți dă o formă sau alta de suveranitate. Pe un nevolnic, pe un neîmplinit, nimeni nu-l poate iubi cu prietenie. (Îl poate iubi în ceea ce devine, în promisiunea din el, sau cel mult ca o ființă împlinită în neîmplinirea ei: un copil, reușit în ce are de copil. Dar poți dori să fixezi aici devenirea din el?). Cu ade-

vărat numai cel care-ți pare că s-a împlinit printr-o iscusință cheamă prietenia.

Așa stau lucrurile, *prietene* Lysis, spune Socrate (210 a) cu o drăgăstoasă și abia perceptibilă ironie. Trebuie să atingi un anumit nivel de iscusință și trebuie să poți fi astfel folositor cuiva, pentru a putea deveni un subiect de prietenie. Ceea ce atrage, în prietenie, e stăpînirea mijloacelor, suveranitatea, excelența de un fel ori altul. Nu te atrage oare un om pentru calitățile lui, pentru desăvîrșirea lui de un fel sau altul, frumusețe, inteligență, iscusință, vitejie? Iar prietenie efectivă nu încape decît între cei mai mult sau mai puțin împliniți. Că devenirea prieteniei va consta tocmai din sporirea acestei desăvîrșiri *relative*, că ea e o întrecere și o stimulare înspre ceva mai bun a ceea ce este bun în tine și în celălalt, — Socrate o putuse sugera, din clipa chiar cînd intuise prietenia dintre cei doi tineri. Dar nu era încă momentul s-o spună.

Acum avea de dat un răspuns lui Hippothales, și, interlocutor civilizat cum era, Socrate nu-și putea uita de datorie. În definitiv el venise aici în palestră chemat de Hippothales, căruia făgăduise să-i arate pe viu cum trebuie să vorbești celui pe care vrei să-l cucerești. Trebuie să-l umilești și să-l cobori — se gîndește acum Socrate să spună — arătîndu-i cît de neîmplinit este; să-l aduci pînă la nivelul tău, de vreme ce tu nu poți să te urci la nivelul lui. Dar cine știe dacă nu-ți trebuie, spre a pune la locul lui pe cineva, o superioritate de gînd, de atitudine și mai ales de sentiment pe care Hippothales nu o are? E ceva nesigur și impur în prietenia lui, ceva vinovat parcă. Roșește ușor, se ascunde, se tortureazǎ. E ceva bolnăvicios și nefiresc, amestecat cu complexe trupești. Nu e bucurie în prietenia lui, e poftă. Nu, mai bine ca acesta să rămînă mai departe ascuns. Locul de lîngă Lysis nu este al lui.

211 a—211 d

„Între timp Menexenos apăru din nou și se așeză lîngă Lysis, de unde și plecase". Acum totul reintră în ordine. Cei doi prieteni adevărați sînt alături, sub ochii lui Socrate, care poate contempla din nou ce este prietenia. Dacă pînă acum, în lipsa prietenului, el arătase în termeni simpli ce *nu* este ea și cînd *poate* ea să fie, acum din nou *philia* e o prezență. Și, ca și cum ar vroi să sugereze o revenire la temă, vestind, cu motivul acesta muzical, regăsirea, Platon folosește un nou cuvînt înrudit ei, *philikos* (211 a). Afectuos, *philikos*, așa se apleacă Lysis spre Socrate și-i cere în taină să spună și lui Menexenos ce i-a spus lui. Totul e de reluat, deci, și de transpus pe planul unde Socratele platonic e sigur că

lucrurile se legitimează: pe planul dialecticii. Pe Menexenos el îl știe iscusit la discuție, așa încît, în tovărășia lui, va putea căuta sensul logic al *acelorași* lucruri. Și subliniind că nu va vorbi despre altceva, Socrate spune: „Lysis nu pricepe cele ce-i spun ...." Să spună din nou același lucru; să-l spună altfel, mai strîns.

A pornit deci de la realul prieteniei, a trecut la posibilul ei, acum revine la real. Dar realul însuși trebuie înțeles de dincolo de el, de la țesătura de idei și de la adevărul organizat care-l susține. Iar partea întîi a dialogului despre prietenie se încheie aci, cu această lume de adevăruri întîmplătoare, bătînd la poarta adevărurilor organizate.

## PARTEA A II-a

Ceea ce vine acum, cu partea a doua, este fără îndoială un joc grav, ca în dialogul *Parmenide;* mai puțin formalizat ca acolo, poate, dar de aceeași tonalitate și cu aceeași consistență filosofică, îndărătul unei țesături ce pare uneori, ca și dincolo, de sofisme. Dar jocul e grav nu numai pentru că se desfășoară de-a lungul ideilor, ci și pentru că poartă cu sine destine. Poate că dialogul *Parmenide* are, sub acest raport, cel mai frumos titlu: angajează în jocul ideilor destinul însuși al ideii. În orice caz aici, în *Lysis*, sînt din plin destine, și de aceea partea întîi e semnificativă. Nu e atît vorba de bietul Hippothales, care nu înțelege bine de ce nu obține prietenia, nu e vorba nici despre Lysis și Menexenos, care o obțin din plin, — cît de destinul tuturor celor, ființe sau lucruri, pe care *philia* vine să-i poarte către o împlinire.

Iată o umanitate întreagă, iată uneori lucrurile înseși mișcîndu-se după legile atracției. Ce sînt aceste legi și cît de adînc se poate merge în descrierea unui astfel de *ordo amoris*, pe care partea întîi te face să-l presimți, o va arăta transpunerea pe plan dialectic a intuițiilor de început. Dar sigur este că exercițiul dialectic se întoarce asupra intuițiilor de început, venind să se angajeze în realul din care se desprinseseră ele.

Numai că, întors la fapt, după ce vei fi dat socoteală de el, vei înțelege că el este mai mult decît faptul simplu de la început, în speță simplă amiciție; realizezi acum că e fapt mai vast, *philia*. Nu numai că înseamnă „logic" mai mult, dar este și real mai mult. Este și dragoste, de un fel ori altul, și atracție, și aspirație către desăvîrșire. Iar așa cum tinerii aceia nu sînt decît un caz particular al unei porniri sufletești general umane, amiciția la care te vei întoarce va fi un simplu „de exemplu"

pentru faptul larg cuprins în noţiunea greacă de prietenie. Este deci momentul, înainte de a vedea ce anume este *philia* platoniciană, aşa cum o va înfăţişa partea a doua a dialogului, să vedem ce putea sugera termenul, prin ascendenţa sa filologică, unui gînditor grec.

În lipsa altei rădăcini, *philia* a putut fi uneori socotită că se trage din rădăcina *phy*, care dă pe *phyo*, a produce, a face să se nască, a creşte, şi pe *physis*, adică natură în sensul larg. Apropierea atunci ar fi de făcut prin *phylon* sau *phyle*, însemnînd rasă, familie, trib („filogeneză"). — Nu ştim cîtă îndreptăţire are această derivaţie propusă uneori. Ce e evident însă este că *philia* are un sens cuprinzător, care ar putea îngădui şi o asemenea înrudire. Oriunde e vorba de atracţie e în joc şi ea, căci se întinde peste toată ordinea cosmică, nu numai cea umană.

Astfel există — şi orice lexic o va arăta — *philia* între oameni, dar şi între oameni şi zei[1]; există între membrii aceleiaşi familii, ca şi între marile familii politice, care sînt statele; pînă şi între animale pot exista raporturi de prietenie, iar de aici s-a putut trece, fără greutate, la atracţia dintre lucruri. Noţiunea de *philia* a sfîrşit prin a exprima atît de bine atracţia de prietenie pentru ceva, încît sub forma prefixului *phil* a dat nenumăraţi compuşi, ba într-un sens e un izvor nesecat de compunere. Între *philophilos*, cel care iubeşte prietenia, şi *philechtros*, cel care iubeşte duşmănia, orice atracţie, îndemn către, simpatie pentru, amatorism de, poate fi exprimat în greceşte printr-un compus cu termenul respectiv. Căci pînă şi pentru ură poate exista dragoste, pînă şi între aceste două extreme există o formă de familiaritate.

În sensul de pînă acum, totuşi, *philia* nu e decît o prietenie extinsă cosmogonic şi lărgită pînă la contradictoriul ei. Dar folosinţa ei în limba greacă are şi un aspect neaşteptat. Filologii nu găsesc pentru ea numai accepţia de afecţiune prietenească opusă dragostei, ci şi pe cea de prietenie în *sens* de dragoste. Atît *philia* cît şi verbul *philein*, a iubi, închid în ele această dublă semnificaţie, tulburătoare prin echivocul ei. Verbul *philein* sfîrşeşte prin a însemna uneori: a da un semn de prietenie, a săruta; *philotes* va fi „împreunare"; şi nu este pînă şi *philtron*, „filtru al dragostei, mijloc de a se face iubit", un derivat al aceluiaşi termen de *philia?*

Ba tocmai accepţiunea aceasta de-a doua pare a fi cea originară. La Hesiod nu va fi vorba de *philia*, ci de *philotes* (ca şi la Empedocle, de alt-

[1] Chiar şi la PLATON, în *Banchetul*, 188 c.

fel). Iar întotdeauna termenul va reda: uniune de dragoste care duce la procreație. Noaptea și cu Erebos, Cerul și Gea pămîntul, ca și progenitura lor, toate acestea se unesc, atunci cînd se unesc, prin Philotes. Cînd apar pe lume zeități dintr-un singur părinte, ca Oceanul sau Munții, atunci ni se precizează că sînt născuți fără de Philotes[2]. E curios că aceasta din urmă, și nu Eros, îndeplinește funcțiunea de procreație, deși Eros e cel mai vechi dintre zei, după Haos și Pămînt.

Și cine este această Philotes? E o zeitate autonomă, fără legătură cu Erosul (ce n-are progenitură de fel); e *fiica Nopții*. E din rîndul divinităților cărora Noaptea le dă singură naștere și, ca și celelalte fiice ale Nopții, are ceva întunecat și aproape deznădăjduit în ea. În fapt, ea și cu Lethe, uitarea, sînt singurele fiice cît de cît mai blînde, mai puțin sumbre, ale Nopții. Celelalte sînt: Foamea, Înșelăciunea, Răzbunarea, Tristețea, cînd nu sînt Cearta, Anarhia, Dezastrul, Moartea.

E destul să păstrezi ecoul acestor semnificații și înrudiri ale termenului de *philia*, spre a-ți da seama de tensiunea lăuntrică din el și a înțelege că, oricît i s-ar fi degradat prin uz sensul, el nu putea să nu evoce, în mintea unui grec, o realitate ceva mai tulburătoare decît ciceroniana amiciție. În clipa aceasta de indistincție, cînd, pînă a nu fi adîncit sensul platonician, lucrurile nu au încă nume, tot ce poți surprinde în termenul de *philia* e, parcă, o semnificație luminoasă și una întunecată. Nu e lămurit dacă Platon a *vroit* să le redea pe amîndouă. Dar chiar fără să vrea, el le-a redat și le-a încorporat, ca sub magia unui cuvînt. Căci Menexenos reprezintă, în prietenia sa față de Lysis, sensul luminos al lucrurilor, pe cînd Hippothales dă sensul lor întunecat. Și de ce ar fi fost nevoie ca Lysis să inspire *două* tipuri de prietenie, dacă prietenia ar avea o singură înfățișare? Hotărît, Hippothales e necesar și el. Dar prezența lui plutește asupra dialogului ca un duh întunecat, pe care Noaptea lui Hesiod l-a trimis în lume și tot ea va trebui să-l recheme.

211 d—212 a

Îl și recheamă de altfel, căci iată, îl atrage în umbră, îndărătul celorlalți. Pe primul plan, în plină lumină, sînt din nou Lysis și Menexenos, de astă dată nu spre a încorpora prietenia, ci spre a da dialectic socoteală de ea. Socrate are nevoie de această lămurire ca pentru o justificare proprie.

[2] Vezi pentru toate acestea *Theogonia*, versurile: 125, 132, 176, 374—375, 380, 925, 941, 944 etc.

„Nu mă pricep decît în materie de dragoste", spusese el. Vorba aceasta trebuia cîndva să-şi găsească sensul ei propriu. Aici el spune: nu mi-au plăcut niciodată lucrurile care le plac de obicei altor oameni, cai, cîini, aur sau onoruri; pentru fiecare din acestea oamenii resimt, de obicei, cîte o formă de *philia.* Pe mine, Socrate, nu mă atrag ele, dar resimt şi eu o formă de *philia :* e pentru *philia* însăşi! Sînt, spune el, *philetairos* (211 e), amator de prieteni. — Ar fi putut spune şi mai bine *philophilos,* şi cu aceasta ar fi fost mai limpede că întreprinde un act de reflexiune asupra actului însuşi, cu alte cuvinte, că trece din anecdotic în dialectic.

Dar răsfrîngi asupra lui lucrul de la care ai pornit şi, după încîntarea de a fi descoperit ideea, măsori toată seriozitatea jocului în care ai intrat. „Sînt mut de admiraţie" — spune Socrate celor doi tineri, şi nu doar în ironie — cînd vede ce lesne, ce firesc, ce neproblematic obţin ei prietenia. Pentru el e o problemă. Fără îndoială că prietenia celor doi, ca şi orice prietenie reală, îşi este suficientă sieşi, putînd exista foarte bine, pînă la un nivel, dincolo de înţelesurile ei. I-ar trebui, fireşte, conştiinţa deplină, spre a fi dusă la capăt, pînă la *sophia*; dar început de prietenie este. În schimb el, Socrate, conştiinţa filosofică, nu trăieşte fără căutarea acelor înţelesuri. Vrea să înţeleagă; vrea să vadă cum e cu putinţă aceea ce este. E posibil să devină cineva prieten altuia? Dar cum? — Iar de aici începe toată dezlănţuirea aceea, sofistică în aparenţă, adînc filosofică în fond, a formelor de expresie şi de gînd pe care le poate lua: *philia.*

## I. SFERA PRIETENIEI

Cînd cineva devine prieten altuia, întreabă Socrate pe Menexenos, cine devine prieten: cel ce poartă prietenia? cel căruia i se poartă? amîndoi? — Cum seamănă cu un loc din *Phaidon,* în treacăt fie spus. Cînd aduni pe unu cu unu, se întrebase Platon acolo, care din unu devine doi: cel la care aduni, sau cel pe care-l aduni? În aparenţă, amîndouă problemele sînt sofistice. Dar sînt ele şi în fond? Şi să fie fără suport în real?

212 a—212 c

a) Iată, de pildă, problema de aici. Trei soluţii sînt posibile pentru ea. Prieten devine cineva pentru că nutreşte prietenie altuia, indiferent de ce simte acesta; sau pentru că nutreşte şi e îndrăgit la rîndul lui; sau în fine, pentru că e îndrăgit, indiferent de ce simte el. Aşa se pusese întrebarea şi în partea întîi prin situaţia creată în fapt: prietenia era sau în Hippothales, sau în ambii, sau în Lysis.

Luînd în cercetare primul caz, Socrate se întreabă: „Devin oare amîndoi prieteni prin simplul fapt că unul poartă prietenie celuilalt?" Şi ca un ecou al realului din prima parte, ţi se naşte întrebarea: devin oare prieteni Hippothales şi Lysis prin simplul fapt că primul îl iubeşte pe cel de-al doilea? Dar nu e limpede cum stau lucrurile? Lysis nu-l iubeşte pe Hippothales, ba s-ar putea să-l şi urască, „cum se întîmplă cîteodată cu îndrăgostiţii". Cum oare se mai poate atunci vorbi de prietenie — una în sensul larg, grec, care cuprinde (lucrul a fost nuanţat pe cît posibil prin traducere) — şi dragostea? E absurd s-o faci. Să nu spunem lucrurilor pe nume, ca să nu-l mîhnim prea rău pe Hippothales, dar aceasta e realitatea, nu e de ajuns ca unul să poarte prietenie pentru ca doi inşi să devină prieteni, sau chiar ca unul să aibă dreptul de-a se numi prietenul celuilalt. Căci e absurd ca Hippothales să pretindă că e prieten cu cineva care-i repudiază prietenia.

212 d—212 e

b) Probabil că trebuie să se iubească unul pe altul, concede Menexenos, ajungîndu-se astfel la a doua soluţie. Probabil? Dar Menexenos ar fi trebuit să spună: desigur. Nu atît pentru că ar putea fi soluţia logică a problemei, dar pentru că e situaţia sa reală, pentru că aşa resimte el faptul de a fi prieten cu Lysis: ca o afecţiune reciprocă. Dar el nu pare conştient că e situaţia sa în joc, şi răspunde pentru a doua oară cu „s-ar putea" şi „mă tem că da". Poate că de aceea îi şi răstoarnă Socrate teza, spre a-l pune puţin pe gînduri asupra propriei lui situaţii. Căci în clipa în care Menexenos se hotărăşte pentru teza reciprocităţii în prietenie, Socrate îi citează forme de amiciţie unde nu e reciprocitate. A fi amator de cai, de pildă, sau de cîini, sau de gimnastică, sau de *sophia*, sînt şi acestea, în greceşte cel puţin, forme de prietenie, creează şi ele o intimitate, chiar dacă nu duc la reciprocitate. Atunci?

Ce discret dar semnificativ apare aici: *philosophia*. Termenii dinaintea ei se refereau la formele de „prietenie" amintite mai sus (la 211 c), pe care Socrate le refuza pentru sine. El era prieten al prieteniei, pasionat de idee, cu alte cuvinte filosof, pasionat de *sophia*. Filosofia nu e pusă la întîmplare aici, la urmă. Dacă toate celelalte ar fi jocuri de cuvinte (deşi doar *philortyx*, amator de prepeliţe, pare o construcţie ad-hoc, nemaifigurînd în alte părţi, după dicţionare), aici e jocul grav al unei existenţe reale: cea a lui Socrate însuşi. El, Socrate, e martor că poţi fi prieten chiar fără reciprocitate; poţi iubi *sophia* chiar dacă ea nu te

răsplătește cu luminile ei. E deci posibilă o formă de comunitate, o intimitate, o prietenie cu anumite lucruri, chiar dacă nu e o reciprocitate.

Trebuie totuși să-ți reprezinți clar lucrurile, dacă nu vrei să spui „sofism", sau „joc de cuvinte", și să treci mai departe. Pînă acum s-au cercetat două soluții la problema lui Socrate: „cum devine cineva prieten altuia". Prima soluție, că e destul să resimtă prietenie unul, era combătută sub cuvînt că nu există prietenie de unul singur, cel puțin *între oameni.* A doua soluție, că prietenia trebuie să fie reciprocă, era combătută sub cuvînt că există totuși prietenie de unul singur, dacă e către *altceva decît oameni.* Nefăcînd această precizare, sigur că argumentarea lui Platon e sofistică: nu ni se indică sfera prieteniei, ci se folosesc exemple alese o dată dintr-un plan (prietenie între oameni), altă dată din alt plan (prietenie cu necuvîntătoare și lucruri).

În realitate, chiar dacă Platon urmărește să obțină și această stare de nedumerire, de aporie, atît de necesară dialecticii sale, el vrea aci, ca într-un capitol preliminar, să măsoare toată întinderea ideii de prietenie. Abia după ce va stabili în ce împrejurări se ivește prietenia și cine are dreptul să se numească prieten, abia atunci va putea cerceta ce este ea. Hippothales nu are dreptul să se numească prieten, deci la o parte cu el. Dar pînă și unul ca el ar obține o formă de prietenie, dacă și-ar plasa altfel interesul afectiv decît în oameni. Există, înăuntrul ideii de prietenie, o formă de atracție care te poate pune în raporturi de intimitate cu lucrurile. Pentru a crea raporturi de intimitate cu oamenii, e nevoie ca și ei, la rîndul lor, să ți se deschidă. Aci însă e de-ajuns să te deschizi singur, pentru a obține — pe cît poate fiecare — comuniunea cu o întreagă lume de lucruri, însuflețite sau nu, reale sau nu. Așa va fi posibilă, în ultimă instanță, comuniunea cu valorile și cu valoarea supremă, *sophia.*

Dar sîntem încă la cadrul exterior, la sfera conceptului de prietenie. Iar aici, oricît ar înfățișa Platon de problematic lucrurile, soluția sa e transparentă. Conceptul se întinde, în primul rînd, peste oameni, iar aci e valabil tipul al doilea de prietenie, cel în care afecțiunea trebuie să fie reciprocă. (Poate că nu numai la oameni se pune această condiție, ci și la lucruri, la elemente; oriunde va fi vorba de termeni de *aceeași* natură.) În al doilea rînd, sfera conceptului de prietenie cuprinde raporturile dintre oameni și neoameni, iar aci afecțiunea poate fi unilaterală („prieten" e doar unul) așa cum vroia tipul întîi. — Dar acesta era depășit. Să încercăm tipul al treilea, pe care-l sugerează poetul, cînd numește „prieten" cîinele, calul, pe cel iubit.

212 e—213 b

c) Menexenos gustă acum pînă la capăt din paharul incertitudinii. Soluția aceasta nouă este: prieten se numește nu cel ce poartă prietenie cuiva, nici amîndoi, ci cel căruia i se poartă, cel iubit. Cu o asemenea soluție însă, impasul logic în care se intră e și mai greu de înlăturat. Căci dacă cineva devine prieten prin simplul fapt că e iubit, indiferent de cele ce simte el, atunci va trebui să rămînă prieten și cînd poartă sentimente de ură celuilalt. Iar cum acesta, potrivit definiției, va deveni dușman prin faptul că e urît, iată pe prieten devenit prieten dușmanului și pe dușman devenit dușman prietenului. De pildă, iată pe Lysis, cel indispus de asiduitatea lui Hippothales, cum ni se sugerase mai sus, socotit acum prin definiție prieten, de vreme ce e iubit, și nutrind totuși numai sentimente de antipatie față de celălalt. Sau iată socotit acum dușman pe Hippothales, de vreme ce Lysis îl detestă, el nefericitul, care poate avea toate păcatele, dar nu pe cel al dușmăniei. Lysis e iubit de dușmanul său, Hippothales e detestat de prietenul său. Mare absurditate mai e și asta! exclamă Socrate.

Absurditatea e mai mult decît verbală, — chiar dacă pînă la urmă și teza aceasta de-a treia ascunde, sub forma ei negativă, un anumit tip de prietenie. Căci e greu de înțeles, la început, că în procesul acesta, care e prietenia, în aspirația către ceva, cel care *devine* prieten e tocmai cel care stă pe loc, termenul pasiv, iubitul. (Problema era: cine *devine* prieten, așa cum în *Phaidon* era: care unu *devine* doi). În iubit exclusiv nu poți căuta prietenia, ci doar ceea ce atrage prietenia, căci el e ca Eros-ul nefiresc, descris de Agathon în *Banchetul:* e o ipostază. E în el o lipsă de năzuință care-l face inapt prieteniei, în înțelesul obișnuit.

„Dacă asta e cu neputință, ar rămîne că acela care nutrește prietenie este prietenul" (213 b). Ar rămîne să ne întoarcem la soluția dintîi, cu alte cuvinte. Soluția ultimă se dovedea la fel de puțin valabilă ca și celelalte două. — Și totuși, ca și ele, închide în ea un sens. Într-o privință, ai putea să-ți închipui prietenul tocmai drept un prototip ideal care, incapabil să iubească și să urască, desprins de condiția umană, să exercite o atracție statornică asupra ființelor imperfecte (un fel de Socrate idealizat, față de Alcibiade, în *Banchetul*). Doar sub forma aceasta, de prieten ideal, ar putea fi vorba de prietenie numai în cel iubit (căci așa vrea soluția a treia; ca prieten să fie *numai* cel iubit). Că el e „prieten", în fond, pentru că e iubit, pentru că i se poartă de către alții sentimente prietenești? Dar măcar principiul prieteniei e în el. El e prietenul *virtual;*

nu atît pentru că i se poartă efectiv, de către alții, prietenie, cît pentru că ar putea să i se poarte, ar trebui să i se poarte, de către oricine. Iubitul, atunci, ar sta singur ca prieten, în măsura doar în care e *posib ilitate pură*, idee.

213 b—214 a

Tocmai de aceea trebuie să ne întoarcem la soluția întîi, și de aci la a doua, ca la singurele soluții cu sens *real*. Cea de-a treia are un sens ideal, care va putea descrie cîndva termenul ultim al prieteniei. Acum, abia dacă putem afla cine se poate numi prieten și cum se ivește prietenia.

Soluția dintîi ne arătase prietenia, indirect, ca reciprocitate de sentimente, în timp ce a doua ne-o arată, tot indirect, ca unilateralitate. Și una și alta puteau avea sens: nu cel iubit e prietenul real, ci sau existențe de același fel, sau o ființă umană și altceva. De fiecare dată accentul cădea pe aspirația către împlinire, cum va arăta *Banchetul*, spunînd că Eros-ul e pe jumătate lipsă, pe jumătate plenitudine; pe năzuința nedesăvîrșitului către desăvîrșire. Prietenia e deci dublă. Și ea pare a avea o a treia față, aspirația ideală, care în fond va fi prezentă în orice formă de împlinire.

În căutarea celui ce e prieten, Socrate găsește deci două forme reale și una ideală. Dacă Menexenos ar fi fost ceva mai atent, ar fi aflat mai mult decît îi trebuia deocamdată, în speță trei tipuri de prietenie, în loc de unul singur: *prietenia cu amiciție între oameni și atracție între lucruri : cea ca simpatie umană către lucruri ; prietenia cu aspirație — și umană și naturală — către un ideal.*

Întors însă la prima soluție, Menexenos nu găsește în ea, în ciuda lecției căpătate între timp, mai mult decît i se arătase prima dată; adică o înfundătură. Și pentru că cercul s-a închis, pentru că nu mai vede încotro să iasă, e nedumerit, e în plină aporie („nu mă simt în largul meu"). — „Poate că am luat-o prost", spune Socrate, ispitindu-l. „Sigur că da", intervine Lysis, și sparge astfel, cu îndrăzneala lui de timid, cercul aporiei.

Că trebuie să reia discuția, este evident pentru Socrate, de vreme ce vede în tînărul acesta atîta rîvnă pentru *sophia*, atîta *philosophia* (213 d). Și ce sugestiv e și de astă dată termenul: în clipa cînd ei pretind a nu ști cine e prietenul, iată pe Lysis dovedind prin exemplul său nu numai ce este a fi prieten cu cineva, în speță cu Menexenos, dar și ce este a năzui prin *philia* către *sophia*. Discuția trebuie deci reluată; dar, fără

ca tinerii aceştia să-şi dea seama, ea a complicat lucrurile, punînd în joc două forme de prietenie reală şi născînd o nouă problemă: cea a unificării lor printr-o formă ideală. Cum să se reia discuţia pe aceeaşi bază? E o cale grea cea pe care ne-am angajat, spune Socrate (213 e). El nu spune că e o înfundătură, cum s-ar părea, ci doar o cale grea; nu condamnă deci drept un exerciţiu sofistic cele de mai sus.

Se putea însă porni mai simplu, de la experienţa imediată de gîndire pe care o are, de pildă, poetul. Tot poetul fusese mai sus cel care arătase filosofului cît de larg este conceptul de *philia*, întinzîndu-se şi la comuniunea omului cu neoamenii. „Fiindcă am mai mers pe drumul acesta" şi, cît de cît, aflaseră ceva, să mai încerce. Poeţii, orice s-ar spune, sînt bune călăuze, în unele privinţe.

E destul de surprinzător să auzi pe Socratele platonic invocînd aici pe poeţi şi în special pe acel Homer pe care o întreagă carte din *Republica* va încerca să-l condamne, dar lucrul poate fi înţeles; căci nu e vorba aici de educaţie, ci de gîndire pură. Iar în materie de gîndire poeţii pot fi un punct de plecare în măsura în care, cu simţul lor al limbii, spun ce înseamnă un cuvînt, sau ce „se spune" prin el. De aceea ei sînt, într-un sens, „părinţi ai înţelepciunii şi călăuze". Căci înţelepciunea e legată de logos, e poate logos-ul ordonat, cu privire la logos-ul rostit la întîmplare.

De altfel, ceea ce spune poetul, aşa, ca şi la întîmplare, spun mai gîndit înţelepţii de profesie, în cazul de faţă filosofii naturii. Şi astfel se ajunge la prima teză despre esenţa prieteniei[1], teza unora dintre presocratici, cum că asemănătorul şi numai el e prieten asemănătorului.

Platon nu alegea fără un temei speculativ teza aceasta, ca punct de plecare. De la început relaţia de prietenie apărea ca o relaţie de echilibru, de potrivire între un om şi altul, deci între oameni asemănători. Numai că poetul, cu simţul său exact al lucrurilor, nu vorbeşte numai despre oameni asemănători, ci şi despre lucruri asemănătoare. Iar de aici, de la problema umană şi cosmică a asemănătorilor, poate începe dialectica.

[1] De obicei de aici se începe interpretarea serioasă a dialogului. Restul este socotit „literatură".

## II. NATURA PRIETENIEI

### 1. Prietenia e între existențe asemănătoare

214 a—215 c

Teza e atribuită de obicei lui Empedocle. După el există două principii care comandă devenirea lumii (*philotes*, iubirea, și *neikos*, ura), iar primul ar părea să fie cel care apropie asemănătorii între ei; cel puțin așa înțeleg comentatorii care indică pe Empedocle drept cel la care ar face aluzie Platon aici. În realitate, principiile lui Empedocle, „nemuritoare și nezămislite", duc la unirea și dezbinarea celor patru elemente care *nu sînt de fel asemănătoare* între ele, ba sînt tocmai cele ce alcătuiesc diversitatea lumii, „toate cîte au fost, cîte sînt și cîte vor fi". Există, e drept, o atracție a asemănătorilor, după Empedocle: dulcele pune stăpînire pe dulce, amarul se avîntă asupra amarului, focul sporește prin foc (fragm. b 90), dar toate acestea nu au loc prin *philotes*, dacă observi lucrurile mai bine. Este semnificativ în această privință locul renumit prin care Empedocle arată cum se petrece procesul de cunoaștere. „Prin apă vedem apa, prin eter, dumnezeiescul eter, prin foc, focul cel nimicitor, prin *iubire* (*storgé*, care înlocuiește aici, ca și în alte părți, pe *philotes*) *iubirea*, și ura cea blestemată prin ură" (fragm. b 109). Dacă deci iubirea ar fi cea care ar apropia asemănătorii, atunci ea nu ar constitui o realitate *distinctă*, alături de ei; căci ar însemna nu numai că este intermediatoare între ea și ea însăși, dar ar intermedia și între ură și ură însăși. E greu însă de conceput că ura poate iubi ceva, fie chiar ura. Poți avea atracție pentru ceartă sau dușmănie, poți fi *philechtros*, cum aminteam mai sus, dar ura însăși, dezbinarea însăși, nu poate fi decît dezbinare. De aceea pe drept cuvînt s-a putut arăta că trebuie deosebit, la Empedocle, între iubire și acea atracție de la asemănător la asemănător, care de asemenea are o parte în formarea lumii. Ultima nu e un element distinct, ci ține de natura proprie a fiecărui element, atracția asemănătorilor petrecîndu-se printr-o anumită „simetrie a porilor".

Nu a lui Empedocle, cel puțin în litera ei, este deci teza luată în discuție acum. Poate că Platon se gîndea numai la *un* aspect din acest presocratic. Sau poate se gîndea la Parmenide, care și el afirma că simțurile prind lucrurile prin elemente asemănătoare.

În lumina celor de mai jos, tocmai la Parmenide vom socoti că se gîndește sau chiar se referă Platon. Principalul este că, în punctul acesta, Platon ia teza în puritatea ei și nu acordă pentru *philia* nici un fel de exis-

tență autonomă, ci o consideră ca legînd necesar asemănătorii între ei. Care este deci natura prieteniei după o primă definiție? E de a face legătura *necesară* (214 b) de la asemănător la asemănător.

Dacă e necesară, înseamnă că prietenia e valabilă oriunde e vorba de asemănători. Dar răul nu e asemănător răului? În aparență cel puțin, da. Pentru Socrate, în schimb, răul *nu* se poate întovărăși răului, nu poate intra în compunere în el. Dacă luăm de pildă omul rău, — iar aci Platon trece, pentru ușurința exemplificării, de la neutru la persoană — el, a cărui esență e să nedreptățească, va nedreptăți pe toți, inclusiv pe cel rău; deci nu și-l va apropia. Atunci mai poate fi valabilă afirmația generală că orice fel de asemănători sînt legați în chip necesar prin prietenie?

Este încă valabilă, răspunde Platon, aruncînd pe neașteptate o sondă adîncă în sufletul omenesc! Dacă ar fi judecat superficial, el ar fi găsit un răspuns în exemplele variate ale societății: cei răi se împrietenesc totuși cu cei răi, creează tovărășii, se supun anumitor norme și au o „morală", firește tot spre a face răul, și anume spre a-și spori capacitatea lor de rău. Dar Platon nu gîndește la suprafața lucrurilor, ci în adîncimea lor. El nu se va sili să găsească exemple întîmplătoare de comuniune între cei răi, ci va ataca însăși ideea de „asemănător", arătînd că nu e aplicabilă celor răi. Prietenia între asemănători rămîne valabilă nu pentru că și cei răi se întovărășesc uneori, dar *pentru că cei răi nu-și sînt asemănători*!

Nu e cel rău una cu cel rău? Nu este. Spre a fi asemănător cu altceva trebuie să ai o identitate, un contur, o formă. Răul însă rupe contururile, desfigurează, dizolvă identitatea lăuntrică a unei ființe sau a unui lucru. Răul acesta e: diviziune. În *Republica,* Platon va arăta că pînă și înăuntrul unui ins injustiția aduce diviziune, dezbinare[1]. La fel spune și aici (214 c): cei răi nu-și sînt identici, nu-și sînt asemănători nici lor înșile, cu atît mai puțin altora. Răul aduce descompunere, haos. Iar haosul nu e asemănător haosului.

Ce extraordinară e pagina aceasta, în care de la problema banală a omului rău Platon trece la esența răului însuși. Ni se părea că e o sondă aruncată în sufletul omenesc; dar e mai mult decît atît: e o pagină de speculație. Dacă nu urmărești în *Lysis* decît problema amiciției, a raporturilor dintre oameni, e greu să vezi dincolo de om cînd e vorba numai de oameni. Dar Platon spune aici „om rău", ca o particularizare

[1] *Republica,* 351 c și *Scrisoarea VII,* 332 d.

a lui „ceva rău", iar cel din urmă e în joc, răul însuşi. Dintr-un loc ca acesta îţi apare, mai bine decît oriunde, semnificaţia răului la greci. Pentru ei, nu aspectul moral are întîietate, în ordinea binelui şi a răului; nu judecata de apreciere — e bine aşa, nu e bine aşa —, ci judecata de existenţă: este sau nu este. Răul desfiinţează lucrurile, le scoate din forma lor, din rostul lor. Cînd devin informe, lucrurile încetează să fie. Dacă există o lume, există împotriva acestui rău. Dacă există *philia*, e şi ea dincolo de acest rău.

Atunci *philia* ar fi între cei buni, între cei care, avînd echilibru lăuntric şi contur, au şi element de comparaţie şi asemănare între ei. „Doar omul bun e prieten cu cel bun" (214 d), aceasta devine teza despre asemănători, după cîte o dovedeşte argumentarea. În realitate, saltul de la rău la bun e radical, de la o extremă la alta. Dacă cei răi nu sînt asemănători nu înseamnă că *numai* cei buni sînt; ar rămîne loc şi pentru cei nici-buni-nici-răi, sau nu-încă-buni. Dar Platon procedează dialectic, adică trece de la un sens-limită al unui concept la altul, spre a reveni mai tîrziu la sensul mijlociu. Eşti de pe acum în drept să bănuieşti că vei întîlni şi acest sens mijlociu. În momentul dialectic de acum, însă, nu e loc decît pentru sensul extrem.

Deci, dacă cei răi nu sînt prieteni, doar cei buni sînt. Am şi găsit atunci soluţia? Aşa socoteşte Lysis[1], în timp ce Socrate nu e mulţumit. Acelaşi demon logic îl mînă mai departe, îl face să suspecteze soluţia găsită atît de „repede" (214 d) şi-l îndeamnă să desfăşoare pînă la capăt gîndul. Poate că e un adevăr în soluţia aceasta, dar numai pe jumătate, cum simte Socrate însuşi de la început. Nu în sensul că jumătate din cei asemănători, oamenii răi, nu convin afirmaţiei că prieteni sînt asemănătorii, căci am văzut că răii nu sînt de fel asemănători; ci în sensul că nici aşa cum se prezintă teza acum, ea nu poate mulţumi.

Ce înseamnă teza aceasta? Neadîncită, ea nu este mai mult decît impresia comună că prietenia se petrece între fiinţe asemănătoare, impresie corectată de înţelesul mai filosofic pe care trebuie să-l dăm asemănătorului. Adîncind lucrurile, însă, constaţi că dacă cei răi nu sînt asemănători între ei, deci nici prieteni, nu înseamnă că inversul e adevărat şi că *toţi* cei buni îşi sînt prieteni; fiindcă s-ar putea ca nici cei buni

---

[1] Ca şi cîţiva comentatori. „*Damit ist die Lösung des Rätsels im Wesentlichen gegeben*" (Cu aceasta soluţia enigmei este în linii mari dată), spune Otto Apelt în nota 29 la traducerea sa din *Lysis*, F. Meiner, Leipzig, 1922. — În realitate cît mai e pînă acolo!

să nu-şi fie asemănători. Am văzut într-adevăr că a fi bun n-are un sens moral, ci unul de existenţă, de împlinire înăuntrul existenţei, iar nu toţi împlinesc un acelaşi destin, o aceeaşi idee (de exemplu, cea morală), ba chiar binele ia un caracter specific: e bine propriu. Fiecare, într-un sens, cu împlinirea proprie. Dar cît de proprie? Mai e posibilă o asemănare? Cei răi nu mai erau asemănători pentru că nu aveau contururi precise. Cei buni riscă să nu fie, *tocmai pentru că au contururi prea precise*, prea specificate. Şi atunci teza despre prietenie ca atracţie a asemănătorilor ar cădea, prin faptul că n-ar exista asemănători de fel.

Trebuie să înţelegi toate aceste implicaţii sau riscuri ale textului, pentru a vedea de ce şovăie Platon să se oprească la teza cum că prieteni sînt cei ce stau într-o relaţie de asemănare întru bine, aşa cum cred Lysis, simţul comun şi unii comentatori. Problema e: în *ce* constă relaţia de asemănare, ce este a fi asemănător altuia. Întreg dialogul, de aici înainte, ar putea fi privit ca o analiză a ideii de asemănare, spre a se putea găsi un mod de apropiere între cei ce tind totuşi către un bine *propriu*, şi spre a se ajunge, prin asemănare, la prietenie, în speţă la cele două tipuri reale, ca şi la tipul ideal de prietenie.

Principial, asemănarea poate fi privită ca o potrivire. Cît de mare? Să presupunem că e *totală* şi vom regăsi întocmai ipoteza de aci a lui Platon. Asemănare devine pentru el identitate, maximum de potrivire, iar teza despre prietenie devine: asemănătorii sînt prieteni întrucît îşi sînt identici. — Numai că, aşa pusă problema, Platon va trebui s-o respingă: identicii, de ce „folos" îşi sînt unii altora, ce bine îşi pot face unul altuia pe care să nu şi-l facă şi singuri? sau ce rău? ce experienţă („să resimtă ceva") îşi pot da? Dacă nu faci un bine cuiva, dacă nu-l faci să resimtă ceva, nici măcar nu-i faci un rău, atunci nu însemni nimic pentru el, nu ai o relaţie activă cu el, deci nu poate fi vorba de prietenie. Prietenia nu poate fi deci între asemănători ca identici. Identicul are ceva netulburat, insular, în el, ca fiinţa parmenidiană.

Poate — amintindu-ne că asemănători nu erau decît cei buni — să spunem: prietenia e între asemănători întrucît sînt buni, nu întrucît îşi sînt asemănători (215 a). Platon vrea să prevină şi interpretarea aceasta a prieteniei prin asemănători, spre a merge dialectic mai departe. Să admitem că accentul cade pe bun. Dar bun înseamnă deocamdată — am văzut-o, şi fără această menţiune nu poţi admite argumentarea platoniciană — nu pe jumătate bun, adică un fel de nici-rău-nici-bun, ci pe de-a-ntregul bun; deci nu pe jumătate împlinit, ci unul care îşi e îndestulător sieşi. Iar dacă nu are nevoie de altcineva, dacă nu capătă

vreo mulțumire de la altcineva, atunci iarăși nici prietenie nu poate resimți. Deci nici întrucît sînt buni nu-și sînt prieteni asemănătorii. Și cu aceasta sîntem la capătul tezei întîi. S-a ajuns la o ființă închisă, suficientă sieși, care amintește și de astă dată de ființa parmenidiană. Începută aparent sub semnul lui Empedocle, teza întîi sfîrșește sub cel al lui Parmenide. *Dacă ea nu e valabilă, e pentru că,* în ochii lui Platon, *eleatismul nu este.*

Iată deci prima încercare de descriere a naturii prieteniei. Se căuta prietenia în atracția necesară dintre asemănători și era nevoie, ca urmare, să se analizeze noțiunea de asemănător. De la începutul analizei însă se dovedea că noțiunea de asemănare e împletită, în spiritul grec, cu acea valoare superioară, fără restricții morale, care e binele. Dacă *philia* se va obține pe calea începută, ea va fi comandată de bine, care ne va însoți statornic de acum înainte. Dar accentul cade sau pe asemănare, sau pe bine, iar dacă iei asemănarea în sensul ei extrem, identitate, prietenia nu e posibilă; la fel dacă iei binele în sensul lui extrem. Ce e de făcut? Dialectic un singur lucru, să mergem la celălalt sens extrem, la neasemănare. Căci dialectica înseamnă progres prin opoziție.

Acum e în joc ideea de „asemănător". Sub forma aceasta, Platon n-a întreprins în altă parte un exercițiu dialectic asupra ei; dar în același loc din *Parmenide* unde tînărul Socrate e îndemnat să se exercite dialectic, este menționată, printre alte idei ce ar merita să fie folosite, și cea de asemănare. În schimb asemănătorul apare, sub formă de identic, de „același", opus lui altul, în *Sofistul*, și ia tocmai sensul pe care-l găseam mai sus, de maximum de potrivire. Iar cu acest maximum de potrivire nu se obținea prietenia. Încotro se poate porni de la identitate? Spre opusul ei extrem, spre contradicție. De la maximum de potrivire se trece la maximum de nepotrivire.

### 2. Prietenia e o atracție între lucruri neasemănătoare, contradictorii

215 c—216 c

Saltul e întreprins de Socrate tot cu ajutorul unui poet, ca și cum o inspirație și nu stringența dialecticii l-ar duce aici. El caută acum opusul extrem al asemănătorului înțeles ca identic. Pe al lui *agathos*, cel bun, nu mai avea sens să-l pună în discuție urmărind prietenia, căci opusul lui e cel rău; și era dovedit că răul nu poate fi prieten cu nimeni și nimic. Socrate însă ține să reamintească despre ideea de bine impli-

cată în ideea de asemănare, spunînd: „am auzit... că asemănătorul e cel mai înverșunat împotriva asemănătorului și *cei buni* împotriva celor buni" (215 c). Chiar în dezbaterea tezei de față va avea nevoie de această implicație, căci s-ar putea întîmpla să reajungă la contradicția dintre rău și bun.

Cel care deschide aici, ca Homer la teza întîi, capitolul, este Hesiod, cu versurile sale despre dușmănia asemănătorilor. („Ură-ai să vezi la olar pe olar ..."). De astă dată însă e limpede că poeții nu sînt valabili prin ei înșiși, ci prin doctrinarul, prin „fizicianul" pe care-l ilustrează. Recursul lui Platon la poeți e mai mult un recurs la presocratici[1]. Dar în timp ce în teza întîi recursul la Empedocle era discutabil istoricește, fiind vorba pînă la urmă despre teza parmenidiană, de astă dată nu încape îndoială că e vorba de Heraclit, sau în primul rînd de el. Tocmai în lumina lui Heraclit, de altfel, se dovedește mai nimerit să te gîndești, pentru prima teză, la Eleați decît la Empedocle. Căci întotdeauna (în *Cratylos*, în *Theaitetos*, în *Sofistul*), lui Platon îi place să se situeze explicit între Eleați și Heraclit. Iar menționarea lui Heraclit e din plin necesară acum, el fiind cel care invocă stăruitor contradicția despre care e vorba aici.

Cum să nu înțelegi aici: contradictoriu? Și cum să nu vezi opoziția dintre Parmenide și Heraclit? Sîntem pe toate planurile, cu exemplele ce vin, la antipodul primei teze, — afară de ordinea binelui. Și tocmai planul acesta al binelui (în înțeles grec) și-l rezervă Socrate pentru a combate teza contradictoriilor, după ce dăduse de bănuit, prin prezentarea sa exaltată, că o va înlătura și pe ea. Faptul că tinerii aceștia, în speță Menexenos (aici cînd Lysis, cînd Menexenos răspund, în chip sugestiv) se lasă repede cuceriți de teza contradictoriilor astfel prezentată, e un semn prost pentru ea; e semnul că închide mai multă persuasiune retorică decît adevăr. Dacă te lași convins pe cale retorică poți fi lesne pus în perplexitate printr-o replică tot retorică. Aceiași vorbitori — sau alții de aceeași speță, sofiștii, profesioniști ai contradicției (216 b) — care te-au convins că prietenia se ivește între lucruri contradictorii, se vor grăbi să-ți arate că prietenia însăși are un contradictoriu (iarăși superlativ: „cît se poate de contrar"), dușmănia, și că deci dușmanul va resimți prietenie, ba chiar va inspira așa ceva, ceea ce e absurd.

[1] Afirmația lui ZELLER — *Die Philosophie der Griechen*, ediția a V-a, Leipzig, 1922, pp. 525-526 — că în dialogurile de tinerețe Platon nu dovedește nicăieri o cunoaștere mai intimă a sistemelor anterioare și nu combate decît pe sofiști, e inexplicabilă cînd ai în față *Lysis*.

Dar argumentul — aşa neadîncit — nu este hotărîtor pentru Platon, iar el va simţi nevoie să-l întregească. E vorba de o imposibilitate de principiu, în realitate nici ea absolută, de vreme ce există în limba greacă termeni ca *philechtros*, sau *philoneikia*, compuşi tocmai din contradictorii de aici. Contradicţia adevărată o va da ceea ce urmează, şi abia din perspectiva căpătată vom înţelege de ce prietenia şi ura îşi sînt contradictorii, sau în ce măsură sînt şi termenii de mai sus (sărac-bogat, cald-rece, şi ceilalţi).

Imposibilitatea prieteniei contradictoriilor va rezulta din considerarea ordinii „binelui". De astă dată refuzul contradictoriilor, ca soluţie pentru problema prieteniei, va fi categoric: nici cel drept nu poate fi prieten celui nedrept, nici cel înţelept sau cumpătat celui nesăbuit, şi nici cel bun celui rău. Primele două opoziţii se reduc în definitiv la cea de-a treia, care e dătătoare de măsură pentru rest.

Cu răul şi binele, însă, regăsim implicaţia principală a tezei întîi. Şi atunci îţi dai seama că e vorba de ordinea lumii, de ordine însăşi. Bine şi rău nu sînt contradictorii întîmplători, ci termenii metafizicii platonice, capetele de drum ale fiinţei: limita de jos şi limita de sus a lui *a fi*. Acum începe să fie limpede de ce prietenia dintre contradictorii nu e posibilă: e vorba, poate, în *toate* opoziţiile ireductibile, de tendinţe diferite, o tendinţă de organizare (binele) şi alta de dezorganizare (răul) a lucrurilor.

Nu trebuie luat ca *de la sine înţeles* că Platon refuză orice contact al contradictoriilor. O anumită apropiere face şi el între contradictorii, sau măcar între contrarii, cel puţin în alte dialoguri.

Atunci de ce binele şi răul nu-şi sînt prieteni? Pentru că prietenia înseamnă atracţie, şi ei nu se atrag. În teza întîi, unde era vorba de asemănători duşi pînă la identitate, ei nu se mai căutau unul pe altul, tocmai pentru că erau identici. Şi fiindcă asemănătorii sînt realităţi organizate, deci bune, Platon ia lucrul bun ca atare şi constată că, dus pînă la capăt, pînă la excelenţa lui, nici el nu mai „caută" altceva, nici el nu mai înclină către prietenie. — Aici, în teza a doua, e vorba de neasemănători şi anume de unii duşi la extrem, la contradicţie. Se caută ei unul pe altul? Dimpotrivă, sînt însufleţiţi de tendinţe diferite, fug unul de altul. Termenii contradictorii interesează mai puţin prin natura, cît prin tendinţa lor. Dacă sărăcia „tinde" către bogăţie, dacă bolnavul tinde către sănătate, dacă golul tinde spre plin, caldul spre rece, viaţa spre moarte, atunci nu e vorba cu adevărat de contradictorii şi contradicţie; termenii *par* contradictorii, pot deveni contradictorii,

dar nu sînt. Contradictorii sînt tocmai termenii care, fiind așa cum sînt, se evită. Dacă se atrag, contradicția cade.

În exemplele anterioare binelui și răului nu era limpede că termenii contradictorii fug unul de altul; într-un sens tindeau unii către alții, chiar dacă nu era o adevărată atracție reciprocă, așa încît dădeau iluzia de prietenie. Dar cu binele și răul e limpede că și *tendințele*, nu numai natura lucrurilor, le deosebesc. Binele nu aduce doar formă, organizare, dar și o tendință de organizare; răul nu e numai descompunere, dezorganizare, dar și tendință de dezorganizare (entropie, spunem astăzi). Contradicția e o mișcare, și totul depinde de sensul acestei mișcări. Identitatea era o stare, o desăvîrșire întru imobilitate, ca la Eleați, pe cînd contradicția duce la mobilism, ca la Heraclit. În planul mișcării însă nu poți lua lucrurile în gata-făcutul lor; nu e destul să constați că membrele zeului acelui sînt *disjecta*, sînt risipite peste ape, ci trebuie să vezi ce tendință este în ele: de a se aduna la un loc, sau de a se risipi și mai mult? Contradicția are loc abia acum, cînd tendința este de a se risipi și mai mult. Contradictorii deci sînt cele cît mai depărtate, „cît mai neasemănătoare". Și pentru că există lucruri foarte depărtate care totuși se atrag într-un fel, Platon precizează, cu exemplul binelui și răului, că nu e destul să fie foarte depărtate, ci trebuie să fie *în neîncetată tendință de depărtare.*

Poate că, în sensul acesta, Platon spune mai exact care e esența contradicției decît un Heraclit. Căci Heraclit constata, paradoxal, că unii termeni, prin natura lor contradictorii, se atrag (se întîlnesc, coincid) și făcea o lege din această atracție. Dar dacă se atrag nu mai sînt contradictorii. Tocmai aceasta vrea principiul contradicției: să nu se atragă, să se respingă în chip expres. Și tocmai aceasta ne arată abia contradicția dintre bine și rău: că sensul contradicției e de a nu lăsa loc nici unui fel de atracție. Ea e deci *contradicția fundamentală*, care le face posibile pe toate celelalte.

Poate fi o amăgire să crezi că deții — fără alte justificări — ideea de bine antic, cînd „binele platonic" a fost celebru prin obscuritate. Dar e indispensabil să știi, cel puțin, că binele are o direcție și să descrii această direcție. Iar contradicția dintre rău și bine pare a cuprinde cele două direcții de bază ale viziunii grecești despre lume, direcții ce fac posibilă orice contradicție, în ultimă instanță. Ce este prietenia, aceasta era problema care dădea naștere desfășurării dialectice de pînă acum. În urmărirea ei, se cercetase ce e asemănarea extremă (identitatea), iar acum s-a văzut ce e neasemănarea extremă (contradicția). Dar ase-

mănarea nu era posibilă decît prin bine, neasemănarea prin rău, prin diviziune, neasemănarea extremă, contradicţia, sfîrşind prin a fi tocmai cea dintre bine şi rău. Dacă prietenia nu e de găsit nici în asemănare, nici în neasemănare, înseamnă că nu e de găsit nici în bine sau în rău. Să mai căutăm undeva? Între ele.

Căci Platon luase asemănătorul şi neasemănătorul ca extremi: identitate şi contradicţie; bine şi rău desăvîrşite. Prietenia însă implică atracţie, deci exclude *răul* desăvîrşit; dar implică şi deosebire între termenii ce se atrag, sau măcar distanţă (altfel de ce s-ar atrage?), iar spărtura dintre ei exclude *binele* desăvîrşit, ba implică un minimum de rău, un minimum de diviziune. Aşadar la capătul celor două teze, vezi limpede că prietenul e un „intermediar", cum va zice *Banchetul*, un termen căruia îi trebuie niţel rău şi nu-i strică oricît de mult bine pe lîngă acest rău. E firesc atunci să cauţi *între* bine şi rău: în ceea ce nu e nici bun, nici rău. Necesitatea dialectică de a merge de la un extrem la altul lăsase ascuns termenul intermediar. Să cercetăm deci, „spre a nu ne mai rămîne nimic ascuns" (216 c), ipoteza ce rămîne.

### 3. Prietenia e de la nici-bun-nici-rău către ce e bun

216 c—218 d

În formă, ipoteza aceasta ar părea să nu continue pe primele două. Dacă prima era: prietenia e între asemănători, iar a doua, între neasemănători, a treia ar fi trebuit să fie prietenia între nici-asemănători nici-neasemănători. Consecvenţa în formă, însă, n-ar avea sens, căci Platon nu face exerciţiu retoric, ci unul filosofic.

Nu în formă, ci în sens gîndeşte Platon. De aceea nu numai că spune „nici-bun-nici-rău", dar adaugă: cu tendinţa către ce e bun. E mai mult decît trebuie? Pentru o conştiinţă modernă, poate; căci pentru ea nici-nici înseamnă ceva neutru, indiferent, situat perfect la mijloc (nici aşa, nici aşa). Însă la greci nu există neutralitate, ci lumea e orientată, ontologic orientată către bine. Pentru ei nici-nici înseamnă *de la-spre*. Dacă teza a treia substituie ideii de asemănare sau de identitate pe cea de bine, atunci aduce şi *direcţia* către bine. Deci teza nu poate fi enunţată decît aşa cum o înfăţişează Platon. El nu putea spune: prietenia e între *un* nici-bun-nici-rău şi alt nici-bun-nici-rău, cum ar fi fost necesar iarăşi formal. Ci: prietenia e între nici-bun-nici-rău şi bun.

Dar e reciprocă, adică este *şi* de la cel bun la cel nici-bun-nici-rău?

sau numai de la acesta către cel bun? Problema e însemnată, căci pînă acum ni se vorbise de prietenia de tipul întîi, cea în care există reciprocitate. Nu trecem oare, fără să vrem, la prietenia de tipul al doilea? Fără îndoială că da. De la asemănător, luat ca identic, s-a trecut la bine, iar acesta, la rîndul său, a adus o mişcare orientată, pe linia căreia prietenia ar putea acum, cu teza a treia, să capete o explicaţie.

Dar care prietenie? Căci pînă acum era vorba despre termeni de aceeaşi natură, oameni sau lucruri, luaţi fie în ceea ce-i apropie (asemănare), fie în ce-i desparte (neasemănare) şi consideraţi în acţiunea lor reciprocă. Acum însă termenii prieteniei nu mai sînt omogeni şi nu mai pot acţiona reciproc. Unul e nici-bun-nici-răul, celălalt e binele. Despre primul ni se spune că tinde către tipul superior (mai bun) al celui de-al doilea, pe cînd despre acesta pare firesc să ni se interzică a spune că tinde să se degradeze către primul. Dacă e vorba de om luat ca nici-bun-nici-rău, aceasta înseamnă că prietenia ce e urmărită acum va tinde să descrie aspiraţia sa către ceva bun: o valoare, poate încorporată într-alt om, dar eventual, mai ales dacă e lăuntrică, una desprinsă de condiţia umană.

Regăsim atunci tipul de prietenie dintre om şi altceva decît el, al doilea descris mai sus, la sferă. De altfel e poate impropriu spus, despre această prietenie, că e doar între om şi altceva. Aşa cum primul tip de *philia* nu e numai între oameni, ci şi între realităţi de acelaşi soi, la fel şi în al doilea e vorba de realităţi, acum de natură diferită, oameni şi neoameni, dar şi lucruri de un fel şi valori de un alt fel. Fapt este că analiza — cu primele două teze ale naturii prieteniei, ca formă de acţiune reciprocă între realităţi de acelaşi fel — ne-a dus la alt tip de prietenie, cel între realităţi diferite. Tipurile de prietenie se implică unul pe altul.

Poate că tipurile de prietenie se şi explică unul prin celălalt; iar un al treilea tip s-ar putea să vină să le justifice cu adevărat pe amîndouă. Dar deocamdată sîntem aici; cu *două* tipuri de prietenie şi încă nici o explicaţie a naturii ei.

Momentul dialectic de faţă este deci urmarea legitimă a primelor două, oricît ar părea că ne poartă dincolo de ele. Platon însă nu face decît să-l enunţe, lăsînd pe interlocutor să găsească singur, dacă poate, legătura dialectică. Şi cum celălalt, Menexenos, nu poate („Ce vrei să spui?", întreabă el, 216 c); cum, în definitiv, ar fi laborios să le explice de ce trece la teza prieteniei dintre nici-bun-nici-rău şi bun — deşi mai sus spusese limpede: „ca să nu ne rămînă nimic ascuns", aşadar ca să epuizăm posibilităţile dialectice, pe linia pe care ne-am angajat, —

Socrate e pus să mărturisească: „nu prea știu nici eu ce spun". Cît de bine o știe, o va arăta îndată, alegînd tocmai proverbul potrivit.

Căci de astă dată Socrate nu mai recurge la cîte un poet (respectiv la un presocratic), ci la un proverb. Platon vorbește acum despre doctrina *sa*, nu despre presocratici, ca pînă acum. Dar pentru intrarea în materie, își caută un *motto*, ca și mai sus. I-ar fi prins foarte bine un proverb care ar fi sunat: binele ți-e prieten. Cu el, ar fi putut da tonul întregii teze a treia, așa cum versul din Homer comanda teza dintîi și cel din Hesiod teza a doua. Dar n-avea la îndemînă decît proverbul: „frumosul ți-e prieten". Tot ce-i rămînea era să pună bine în loc de frumos, ceea ce și face.

Atunci, între cine are loc prietenia și de ce natură e ea, de vreme ce totuși există? Între nici-bun-nici-rău și un alt termen. Nu poate fi vorba ca răul să reprezinte acest al doilea termen, căci fiecare lucru fuge de ceea ce îi primejduiește ființa, adică de descompunerea adusă de rău[1]. Ontologic, există o „oroare de rău", în perspectiva filosofică descrisă mai sus. Deci nu răul inspiră prietenie; rămîne s-o facă nici-bun-nici-răul sau binele pur și simplu. Iar Platon va lichida sumar; nici-bun-nici-răul nu poate fi prieten unuia ca el, căci atunci ar fi prietenie între asemănători, lucru pe care teza întîi l-a interzis. Prietenia începe deci, cum a enunțat-o de la început teza cea nouă, între nici-bun-nici-rău și bine; sau mai corect, *de la* nici-bun-nici-rău către bine.

E de acceptat întocmai concluzia? Dacă prietenia e doar de la nici-bun-nici-rău către bine, înseamnă că ea nu e reciprocă, ci unilaterală; că e forma aceea de atracție și aspirație care ne apărea ca un al doilea tip posibil de prietenie. Fără îndoială că primul tip crea multe greutăți, dar pretenția celui de-al doilea tip, de-a da *singura* prietenie posibilă, pare îngrijorătoare deocamdată. Dacă nici-bun-nici-răul e singurul subiect de prietenie, el trebuie totuși, în unele cazuri, să fie și obiect al ei. Iar de vreme ce binele nu-i poate purta prietenie, rămîne ca tot un nici-bun-nici-rău să-i răspundă cu ea. Căci de la *acest* tip de prietenie au pornit cei doi tineri, Lysis și Menexenos, cu afecțiunea lor reciprocă; *ei* erau pretextul acestei desfășurări dialectice. Chiar dacă, de aici înainte, nu va mai fi vorba despre prima prietenie, ea rămîne o problemă centrală a dialogului. Într-un singur caz, însă, concluzia de aici va fi

[1] Presupoziția morală a socratismului aceasta e, fuga de rău, la care doar ignoranța te duce. Ea e și presupoziția platonismului, dar cu un accent ontologic.

îndreptățită: dacă se va dovedi că *prietenia cu sens reciproc*, de la care s-a plecat, *nu e cu adevărat prietenie decît în măsura în care o implică pe cealaltă, cea unilaterală*. Și așa va fi.

Prietenia reciprocă a făcut deci loc unei prietenii ca aspirație unilaterală, iar aceasta stă deocamdată pe primul plan. Prin ea pare a se deschide o cale (217 a) care merită să fie urmărită. Să lăsăm deocamdată în umbră celălalt tip de prietenie, chiar dacă el e cel care ne interesa îndeosebi; să nu complicăm lucrurile menținîndu-l pe rol și explicînd tinerilor acestora, care n-au prins bine mplicațiile discuției, că totuși nici-bun-nici-răul poate fi numit prieten cu nici-bun-nici-răul; să ne folosim de posibilitatea formală, exterioară, de a-i decreta „asemănători", deci inutilizabili pentru ideea de prietenie, și să ne angajăm pe calea care ni se deschide acum, în clipa în care punem ca teză că nici-bun-nici-răul e prieten binelui.

Iată, de pildă, trupul omenesc, luat ca atare; el ar putea fi socotit ca nici-bun-nici-rău. Binele, pentru el e sănătatea; răul e suferința adusă de boală. Firește, dacă iei în considerare un trup sănătos, nu un trup pur și simplu, atunci nu poți presupune că el tinde către sănătate și că are atracție pentru mijlocul care-i aduce sănătatea, în speță pentru medicină. Sănătos fiind, un trup e în situația creată de teza întîi: își e suficient sieși pe această linie; e nemișcat, indiferent. Nu deci un trup sănătos, în sensul absolut, e de luat în considerare, ci un trup pur și simplu, așa cum sînt toate, pîndite adesea de boală, dar în stare, prin meșteșugul unora, să înfrunte și să învingă răul: deci un trup așezat între răul și binele său, un nici-bun-nici-rău. Nu e limpede, la el, mecanismul prieteniei? În momentul în care se ivește amenințarea răului, trupul se îndreaptă, cu însuflețită prietenie (217 b), către ceea ce-i poate aduce binele dorit. În lumina acestui bine, el va socoti că și mijlocul care i-l dă, medicina, este unul, iar prietenia pe care o poartă celui dintîi, binelui, se va răsfrînge asupra celei de-a doua. Dacă nu întîrziem asupra acestei deosebiri între un bine-mijloc și un bine-scop, ne va fi totuși limpede, cu acest exemplu, mecanismul prin care nici-bun-nici-răul năzuiește către bine din cauza apariției răului.

Acest „din cauza apariției răului" (217 b), în schimb, oricît de incidental ar părea, cere să se întîrzie puțin asupra lui, iar Platon nu șovăie s-o facă. Dacă am găsit mecanismul prieteniei, — cel puțin al celei unilaterale — am făcut-o cu prețul intrării în joc a răului. La prima vedere, lucrul pare curios: răul era permanent proscris pînă acum, în toate încercările de explicație a prieteniei. Numai că era vorba de rău în el

însuşi, nu de efectele lui, iar aici e vorba de efectele lui. În schimb în el însuşi, răul e statornic evitat; el nu intră în nici un fel de compunere, nici măcar cu sine, deci e inapt prieteniei. Totuşi, indirect, el slujeşte cauza prieteniei, tocmai prin faptul că e evitat, că stîrneşte un proces. În definitiv, *philia* înseamnă o vastă mişcare către ceva, o năzuinţă, o atracţie, iar ciudăţenia atracţiei, în punctul în care sîntem, e că poate avea loc din cauza unei repulsii. Repulsia de rău apare aici ca o condiţie a atracţiei exercitată de bine. — Poate că e o soluţie provizorie (cum se va dovedi), dar este o soluţie.

Aşadar răul e necesar, pînă la un punct, în exerciţiul prieteniei. În definitiv era limpede încă de mai sus că, în măsura în care prietenia implică o deosebire, o distanţă între termenii ce se atrag, implică şi un minimum de rău, adică un minimum de diviziune. Dar cît rău? Platon e conştient că, odată invocat, răul poate desfiinţa lucrurile. De aceea se grăbeşte să precizeze: atîta rău cît să nu fie afectată substanţa însăşi a unui lucru. Orice lucru poate avea parte de rău. Problema e să nu şi *devină* (217 b) rău, căci atunci n-ar mai putea tinde de fel către bine. Răul poate fi o prezenţă: dacă e o prezenţă accidentală, e un ferment, un îndemn către bine; dacă însă ar lua caracter de prezenţă esenţială, atunci lucrul efectiv rău n-ar mai putea nutri nici un fel de prietenie. Şi Platon lămureşte totul, prin exemplul acela al obiectului pe care-l vopseşti într-o culoare anumită. El *are* acea culoare, o are pentru că i-a fost adăugată; dar nu *este* efectiv de acea culoare, ci doar în aparenţă.

Întîlnim aici, dacă nu în litera, cel puţin în spiritul ei, una dintre distincţiile filosofice de prim rang, care abia cu Aristotel va căpăta o expresie de şcoală: cea dintre esenţă şi accident. Am redat-o prin deosebirea dintre „a fi ceva" şi „a avea ceva". În text, ea apare sub o formă şi mai sugestivă, sub unul din acele jocuri de cuvinte ce adesea ascund la Platon atîta substanţă filosofică. E jocul dintre *paresti*, „a fi prezent", „a fi lîngă", şi *ésti*, accentuat (217 c), deci cu sens de existenţă. Opoziţia e reluată la un moment dat sub forma de a fi şi a părea, spre a se vorbi apoi despre lucrul care „are parte" de o prezenţă şi ceea ce e prezent (217 d). Ceva poate să-ţi fie prezent, poate să ţi se alăture, să te însoţească, fără să te pătrundă cu adevărat. Dacă te pătrunde şi transformă, atunci eşti acel lucru şi împărtăşeşti destinul lui; dacă nu eşti deşi *ai* acel lucru, acel aspect, acea stare, eşti totuşi altceva.

Posibilitatea de integrare a răului în lume ţine de această deosebire. Dacă însă orice alt atribut poate fi sau accidental sau esenţial, *răul*

*trebuie să rămînă doar accidental.* Platon, e drept, nu deosebește aici răul de alte atribute și vorbește despre lucruri ce pot deveni cu adevărat rele, cum ar fi vorba de lucruri ce devin cu adevărat albe. Dar în realitate răul nu are, în viziunea greacă, această libertate de a fi un atribut esențial, căci el atacă esența însăși, dizolvă ființa. Cînd Platon spune că: „uneori nici-bun-nici-răul devine rău în prezența răului" (217 e), fără îndoială că se gîndește la desființarea lui. Printr-un rău esențial, nici-bun-nici-răul nu numai că încetează să fie ceea ce e, adică nici-bun-nici-rău, dar încetează să fie, pur și simplu.

De aceea, dacă lucrurile lumii acesteia nu sînt bune, ele nu sînt în nici un caz rele, ci plutesc majoritatea în starea de nici-bune-nici-rele. Dacă însă nici-bun-nici-rău ar însemna indiferență față de bine și rău, lucrurile ar sta pe loc. Dar răul vine să le pună în mișcare către binele propriu. E rolul răului să primejduiască lumea, în măsura în care n-o poate desființa, și deci s-o îndemne către un plus de ființă, de împlinire întru bine.

Am văzut procesul acesta în cazul ordinii corporale. Acum e lesne să-l descriem și în ordinea sufletească. Într-un sens, binele sufletului este *sophia*, înțelepciunea aceea căpătată prin iscusința cunoașterii. E revelatoriu, în această privință, faptul că termenul de *sophia*, care la început denumea la greci orice formă de iscusință, sfîrșește prin a se fixa la iscusința omenească adusă de cunoaștere. *Cunoașterea* primează, între toate iscusințele omenești. Ea e cu adevărat binele, lumina, frumusețea sufletului („Ce frumos ești, Theaitetos!" exclamă Socrate, cînd tînărul acela, urît fizicește, îi dă un răspuns iscusit.) Dar este ea dată omului în chip desăvîrșit? Celor cărora le e dată — zei sau oameni — nu le mai trebuie năzuința către *sophia*, *philosophia* (218 a). Însă cui, dintre oameni, îi e dată în chip desăvîrșit?[1]. La fel ca în teza dintîi, unde *philia* nu era posibilă în planul desăvîrșirii, filosofia nu e posibilă decît pentru că nu există desăvîrșire. Orice formă de *philia*, inclusiv *filosofia*, reprezintă o valoare umană, și atîta tot. Zeii nu se bucură de desfătările omenești ale prieteniei.

În orice caz sufletul omenesc, în măsura în care e omenesc, năzuiește către bine, căci el nu e încă pe de-a-ntregul bun. Dar condiția spre a filosofa e să nu fie nici pe de-a-ntregul rău; să fie nici-bun-nici-rău. Aici răul ar fi neștiința; și, la fel ca în cazul corpului, e o chestiune de

---

[1] E sensul dezvoltat în *Banchetul*, la 201 a și urm. Eros-ul „filosofează" de-a lungul întregii sale vieți, fiind nici-bun-nici-rău.

grad. Dacă e vorba de o asemenea neştiinţă, o asemenea incultură încît sufletul să se fi întunecat de tot, să fi orbit, atunci nu mai e posibilă filosofarea: dar dacă sufletul ştie ceva, măcar cum că nu ştie, dacă nu e în totală ignoranţă, atunci se mai poate ridica spre lumină. Şi de astă dată, un anumit dozaj al răului vine să favorizeze aspiraţia către bine. Concluzia poate fi deci: şi în cele corporale, şi în cele sufleteşti, nici-bun-nici-răul este prieten binelui, din pricina apariţiei răului.

Cu concluzia aceasta Lysis şi Menexenos sînt întru totul de acord. De altfel Socrate, după ce dialogase pînă atunci cu unul sau celălalt dintre ei, se adresează acum în concluzie amîndurora, de parcă ar vroi să sublinieze, cu un gest retoric („o, Lysis şi Menexenos" — 218 b), însemnătatea concluziei la care s-a ajuns. Am găsit acum ce este prietenul, lucrul prieten (la neutru) şi cui îi este prieten. Dialogul ar părea să se încheie, cel puţin pe latura dialectică.

Impresia aceasta de sfîrşit ar fi cu atît mai îndreptăţită cu cît teza a treia, la capătul căreia sîntem, este întru totul pe linia gîndirii platoniciene. După ce primele două expuneau puncte de vedere străine, Platon îşi expune aici gîndirea sa. E acum limpede că teza întîi reprezintă, conştient sau nu, nostalgia eleată, teza a doua dă expresie crizei heracliteiene, în timp ce ultima se întinde tocmai peste cîmpul de mijloc, cu o preferinţă către eleatism, adică exact poziţia lui Platon. N-ar fi firesc ca dialogul să se sfîrşească aici?

Ar fi fost firesc dacă Platon n-ar fi consimţit să ridice crize în propria sa gîndire.

## III. MOBILURILE PRIETENIEI

### 4. Mobiluri externe

218 d—220 e

Ceva nelămurit deşteaptă şi de astă dată, în mintea lui Socrate, o bănuială. Mai întîi, tot după un moment de triumf aparent, Socrate ceruse îngăduinţa să-şi facă presupunerea cea nouă (*hypopteuo*, 214 e). Aici vorbeşte despre o ciudată bănuială (*hypopsia*, 218 c). Termenii închid un acelaşi prefix, sortit poate să evoce un sentiment obscur, venind de jos *(hypo)*, spre lumina conştiinţei. Ce este? E poate conştiinţa surdă, nemulţumită, *că a trebuit să accepte răul.*

Am stabilit, dialectic, unde este de găsit prietenia (cele trei tipuri posibile) şi care este natura ei (cele trei teze de acum). Cu teza a treia,

a fost pusă în relief o anumită mișcare dinspre rău, ca termen inițial, înspre bine, ca termen final. Dacă prietenia reprezintă această mișcare, atunci va fi normal să treci, de la descrierea naturii ei, la descrierea *mobilurilor* ei. Prin urmare planul de discuție a fost relativ simplu, deși nu limpede formulat. Platon se întreabă succesiv: cine *devine*, cine *este* și *de ce* este prieten. A cercetat așadar care e sfera, care e natura și acum va cerceta care sînt mobilurile prieteniei.

La întrebarea: din ce motive se poartă prietenie, un prim răspuns este: „în vederea a ceva", de vreme ce binele e ținta. Dar tot din teza a treia am văzut că răul funcționa ca un fel de principiu-motor. Repulsia față de el era cea care îndemna nici-bun-nici-răul să se îndrepte către bine, să se lase atras de el, deci să-i poarte prietenie. Rezultă că nu numai în vederea unui lucru, ci și „din cauza unui alt lucru" se naște acest impuls al prieteniei. Astfel că, în momentul cînd ia în cercetare aspectul cauzal al lucrurilor, Platon e în măsură să dea un îndoit răspuns: în vederea a ceva, și din cauza a ceva (218 d).

Numai că amîndouă aceste aspecte pot duce la criză conceptul de prietenie stabilit pînă acum. Există într-adevăr două probleme care tulbură gîndirea greacă pînă în străfunduri: teama de regres la infinit și teama de rău. Vrem să spunem: repulsia de-a recurge la infinit (care la greci înseamnă nedeterminare) și oroarea de a trebui să invoci răul. Amîndouă aceste riscuri stau însă aici, în inima cercetării platoniciene. De aceea, trecerea la momentul dialectic al mobilurilor prieteniei poate pune în primejdie totul — sau poate justifica definitiv tot ce s-a obținut pînă acum.

a) „*În vederea a ceva*" — Încă de la teza ultimă a nici-bun-nici-răului reieșea, incidental, că poți fi prieten cu ceva în vederea a altceva, că există prieten-mijloc și prieten-scop. Era vorba despre acel nici-bun-nici-rău care e trupul, nutrind prietenie, cînd e amenințat de un rău, către un bine (medicina), în vederea altui bine (sănătatea). E tocmai exemplul ce va fi reluat aici (la 218 e), în momentul în care Platon vrea să explice primul dintre mobilurile prieteniei: în vederea a ce se poartă prietenie.

Porți prietenie unui bine pentru că dincolo de el e un alt bine prieten. În termenii lui Platon, literal traduși (219 b): „prietenul e prieten prietenului, în vederea prietenului"; sau: „în vederea prietenului e prieten lucrul prieten cu cel prieten". E puțin fastidios, fără îndoială, dar nu fără intenție. Jocul de cuvinte pe care-l practică Platon are rostul de a concretiza și da culoare unei primejdii logice. Nu e primejdia de a

face ca prietenul să fie prieten cu prietenul, adică asemănătorul cu asemănătorul, ceea ce teza întîi interzisese; menţionînd acest risc, Platon nu va insista asupra lui, căci e pur verbal. (Simplul fapt că poartă acelaşi *nume* nu face lucrurile să fie asemănătoare, cu atît mai puţin identice). Primejdia este, în schimb, de a cădea într-un regres la infinit; de a se căuta prietenia în vederea unei alte prietenii, care să ducă la o a treia... Căci într-adevăr, dacă orice prietenie e în vederea a ceva, atunci şi lucrul în vederea căruia porţi prietenie altuia, de exemplu sănătatea în vederea căreia porţi prietenie medicinei, e sortit să trimită la un altul, care va face la fel. În termeni mai liberi: îndrăgeşti ceva în vederea unui lucru drag; cum şi pe acesta îl îndrăgeşti, înseamnă că o faci în vederea altui lucru drag; şi tot aşa mai departe. Pînă unde?

Ne vom istovi oare, mergînd aşa tot mai departe?, se întreabă Platon (219 c). Pentru el, ca pentru orice conştiinţă greacă, dimensiunea infinitului nu e cu adevărat o dimensiune. Trebuie un „principiu", un capăt de drum, care în realitate să fie început de drum, — sau altminteri sentimentul prieteniei are în el ceva tantalic. Trebuie un „prieten prim", un prieten originar, dacă vroim ca lanţul prieteniilor noastre să aibă trăinicie. Iar „în vederea a ceva" are, în ultimă instanţă, sens de: în vederea acestui prieten prim — dacă e sortit să aibă un sens. Dacă nu, tot ce s-a dovedit pînă acum despre prietenie se destramă. Te opreşti la „fantome" ale prieteniei, spune Platon, fără s-o găseşti cu adevărat nicăieri.

Dar e atît de nefiresc să pui un termen prieteniei, adică să găseşti un prieten prim? Dimpotrivă, orice exemplu de interes prietenesc şi, în sens larg, de interes pentru ceva, pare să-l implice. Părintele, de pildă, care-şi îndrăgeşte mult fiul, care pune pe fiul său deasupra a orice altceva, poartă totodată interes şi lucrurilor sau fiinţelor ce vin să favorizeze existenţa aceea atît de preţioasă. Cu gîndul la fiul său, el face caz de unele lucruri neînsemnate în ele însele, ca, de pildă, leacul care salvează viaţa acestuia, sau vasul în care e acel leac. Ele sînt: „în vederea a ceva"; iar ţinta, obiectul final, acesta interesează. Chiar cei care spun sau despre care se spune că iubesc aurul şi argintul, chiar şi ei iubesc în realitate ceea ce le poate fi mijlocit de aur şi argint. Peste tot, în cele ale vieţii, unde vezi oameni făcînd caz de ceva, ei poartă interes altui lucru decît par să poarte. Există valori-mijloc şi valori-scop, — experienţa e curentă.

În *acest* sens imediat eşti ispitit să iei — cel puţin în primul moment — şi gîndul „prietenului-prim". Spre un astfel de prieten ne-ar

ridica toate acele aşa-zise prietenii (220 a); la el sfîrşesc toate şi el e cu adevărat prietenul. Iar în timp ce toate celelalte sînt „în vederea a ceva", în speţă a sa, el, prietenul-prim nu mai e în vederea a nimic, ci e valabil în sine şi pentru sine. Toate celelalte trimit la el, el nu trimite mai departe. Inima celui ce iubeşte se odihneşte aici, la capătul pelerinajului.

Toate acestea se întîmplă în imediat, în experienţa de toate zilele. Dar nu poţi ascunde multă vreme că experienţa de toate zilele ea însăşi e plină de înţelesuri mai adînci. Că Platon scapă, cu tema acestui „prieten-prim", de primejdia regresului la infinit, e limpede. Cu ce preţ însă?, cu preţul introducerii unei valori absolute în ordinea aceasta omenească. Oricît ai vroi să înţelegi lucrurile moderat, rămîne faptul că prietenul-prim e gîndit ca un „în sine". Fiul pare pentru părinte o ţintă afectivă; dar, dacă analizezi mai adînc lucrurile, şi el e iubit tot „în vederea a ceva" (de pildă din setea prelungirii de sine, sau setea de eternitate, cum va spune Platon în *Banchetul*). Fiecare prietenie e una nedesăvîrşită, în drum spre altceva. Ce poate fi aici prietenul în sine, valoarea în sine? Medicina e o valoare, dar în vederea alteia, sănătatea; să fie sănătatea o valoare în sine, la care să te poţi opri?

Proiectarea aceasta a prietenului, chiar a celui de toate zilele, pe ecranul idealului — tot ce facem în imediat e ancorat în esenţial, s-a spus, — dă o nouă perspectivă lucrurilor. În primele două teze din *Lysis*, relevă un comentator[1] prietenia apare ca desfăşurîndu-se între eu şi tu. Doar cu acel prieten-prim s-ar trece din dimensiunea lui *Ich in die neue Dimension des Es.* — Aşa să fie? Dacă e aşa, atunci soluţia găsită pentru prietenie echivalează totuşi cu desfiinţarea ei. Ajunşi în regiunea lui *Es*, a impersonalului — *cine* mai e prieten cu cine? sau măcar: cine mai e prieten cu *ce*? Pierderea în impersonal, ce mai poate ea păstra din caracterul particular al prieteniei? Şi nu era limpede încă din partea întîi că problema se punea între aceştia, Hippothales şi Lysis, sau Lysis şi Menexenos?

Recursul la ideal nu poate însemna, deci, o părăsire definitivă a lumii acesteia. În cazul prieteniei e vorba de o angajare în particular, în ordinea reală, subiectivă, a lui eu şi tu, care trebuie explicată. Tocmai aceasta e taina prieteniei. Nu explici nimic din ce este concret dacă recurgi la idealul fără întoarcere spre concret. Din nou e clară în plato-

---

[1] PAUL FRIEDLÄNDER, în *Platon, Eidos-Paideia-Dialogos*, Berlin, 1928, vol. I, p. 60.

nism primejdia de a părăsi concretul prea devreme. Dacă acesta e prețul pentru înlăturarea primejdiei infinitului, atunci nu s-a făcut decît să se înlocuiască o primejdie prin alta.

Că se ajunge, cu acest prieten prim, la o ordine ideală, nu încape îndoială. Dar nu e una fără întoarcere, — sau, atunci, nu mai e nevoie de întoarcere, în măsura în care ai mutat lumea reală pe altă treaptă de realitate. Și ni se pare că *așa face Platon*. Ascensiunea de aici, sub atracția cauzei finale, e tocmai cea din *Banchetul*, iar acolo e limpede că individualul ca atare nu se pierde, că Eros-ul are sens pentru *cineva*, sporește sau îveșnicește prin procreație ființa *cuiva*.

Analogia cu *Banchetul* poate lămuri felul cum se păstrează individualul prieteniei. Nu se ajunge la *Es*, sau cel puțin *eu* și *tu* nu se pierd. Dar acum e limpede despre ce tip de prietenie e vorba. Sîntem departe de tipul inițial al prieteniei, cel între realități de aceeași natură, în speță între oameni de același nivel; sîntem destul de departe și de tipul al doilea, între realități diferite, ce rămîn totuși realități. Acum sînt în joc: omul și o valoare ideală, un prieten-prim, un fel de mișcător nemișcat, o valoare absolută. Prietenul originar din *Lysis*, frumosul din *Banchetul*, ideea de Bine, nu sînt — spunea un comentator de seamă[1] — decît „moduri diferite ale unui aceluiași gînd fundamental". Iată în ce lume am ajuns.

Totuși de la prietenia de toate zilele am pornit, spre a o explica pe ea am lărgit neîncetat conceptul de prietenie, pînă ce am ajuns la o valoare absolută; deci pe *ea* o lămurim, în ultimă instanță. Chiar dacă Platon nu s-ar mai osteni de aici înainte să revină, e lesne acum s-o facem. — Dacă orice prietenie presupune un „prieten-prim", e destul să înțelegi natura acestuia, spre a o lumina pe ea. Poate că acele trei tipuri de prietenie, care ne-au apărut la început ca distincte, sînt în realitate *unul și același tip*, cu modalitățile lui diferite; sau, și mai bine, cu aproximațiile lui diferite. „Toate cîte spunem că ne sînt prietene în vederea unui alt lucru prieten, sînt doar cu numele așa" (220 a). Prieten, cu adevărat prieten, e doar cel care nu mai trimite la altcineva, cel valabil prin sine. Prietenie adevărată doar aici încape. Nu există deci decît o formă de prietenie: de la nici-bun-nici-rău, om sau lucru, adică de la nedesăvîrșit, spre bine, de la real spre ordine și lege.

[1] JULIUS STENZEL, în *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, ediția a 2-a, Teubner, Leipzig, 1931, p. 131.

În drum către acest bine, însă, întîlneşti substituţi de-ai lui, aproximaţii de-ale lui: prietenia către aceştia nu va fi decît prietenia cea adevărată care nu s-a găsit pe deplin încă.

Totul atîrnă deci de prietenul-prim, aşa cum atîrnă de Idei întreaga lume platoniciană. Prietenul originar e cel în vederea căruia se nasc toate celelalte prietenii şi cel care le face posibile pe toate. Am găsit deci mobilul prieteniei, în acest prieten originar? L-am găsit, — cu condiţia să arătăm şi care e temeiul prietenului originar el însuşi! Dacă e capătul de drum al oricărei aspiraţii către împlinire, el este, în termeni platonici, binele pur şi simplu (220 b). Nimic nu e fără bine. Dar el prin ce este? Nu mai e în vederea a ceva; deci nu ar rămîne decît să fie *din cauza* a ceva.

— E prin rău, răspunde Platon, şi astfel tot edificiul dialectic de pînă acum riscă să se prăbuşească.

b) *„Din cauza a ceva"*. Am evitat tot timpul răul: chiar dacă nu ne-am putut aşeza de-a dreptul în bine, am evocat un nici-bun-nici-rău care să ne dea măcar direcţia binelui; am făcut din acest bine mobilul principal al atracţiei de prietenie, — pentru ca, acum, răul să nu mai poată fi evitat. Căci ce altceva explică prietenia pe care o trezeşte binele suprem? Lanţul termenilor suprapuşi, în vederea cărora se exercită o atracţie, e la capătul său. „În vederea a ceva" nu mai pare a funcţiona ca temei. Cauza finală nu e temei, căci e vorba tocmai de obiectul final. Cauza eficientă atunci?

În realitate, deosebirea aceasta între cauze e mai mult formală şi pentru claritatea expunerii. Cauzele lucrează simultan. Nici-bun-nici-răul se mişca, e drept, în vederea binelui, dar se mişca totodată din cauza răului. Dacă Platon prezintă distinct cele două acţiuni cauzale este pentru că precumpăneşte cînd una cînd alta. În cazul nici-bun-nici-răului, interesa aspiraţia către ceva, deci cauza finală. În cazul Binelui suprem, care nu mai are la ce să aspire, va interesa cauza eficientă. Binele intermediar a trecut asupra Binelui suprem mobilul său iniţial, care e răul; de vreme ce răul declanşează toată mişcarea, el ar urma să facă posibil şi Binele suprem.

Verificarea o face Platon indirect (după metoda „absenţelor", ar spune Bacon). Să presupunem că ar dispărea răul; că nici-bun-nici-răul nu ar mai fi ameninţat de prezenţa răului şi nu ar resimţi o lipsă, un dezechilibru care să trebuiască să fie restabilit; atunci pare limpede că nu mai e nevoie de nici un bine, că binele însuşi devine de prisos. Cel puţin în exemplele corporale şi sufleteşti care se dădeau, aşa era:

năzuința către bine se isca din pricina răului, iar căzînd răul, rezulta că și binele cade; în orice caz se atrofiază, își pierde vlaga. N-ar fi astfel limpede că răul este cauza pentru care e îndrăgit binele ultim?

Dacă prin urmare Binele suprem nu poate dispărea din lume și răul apare ca necesar, tocmai spre a nu dispărea și binele, acesta din urmă „nu se aseamănă de fel cu cele socotite prietene pînă acum" (220 d). El are drept temei răul, pe cînd celelalte au drept mobil binele. Din perspectiva prieteniei: „ele sînt numite prietene în vederea unui lucru prieten (Binele suprem), pe cînd lucrul care e cu adevărat prieten (e)... în vederea lucrului dușman".

Să nu ne împiedicăm de faptul că, după ce întreg alineatul privitor la bine folosise ca mobil pe „din cauza a ceva", aici se spune că și binele e „în vederea a ceva", în speță a lucrului dușman. Într-un sens, ar putea fi o atracție retorică a primului „în vederea a ceva" de la începutul frazei. Dacă Platon o face din nebăgare de seamă, înseamnă că distincția nu l-a interesat (de aceea am traduce prin „datorită"). Dacă însă termenul e intenționat folosit, atunci Platon ar putea voi să releve astfel că mobilurile se împletesc în acțiunea lor și că, în orice caz, nu trebuie accentuat prea mult pe ce le deosebește.

Așa cum sînt, solidar sau distinct active, mobilurile acestea ale prieteniei sfîrșesc prin a duce desfășurarea de idei din *Lysis* în cea mai gravă dintre crizele ei. Totul ținea, atîta vreme cît putea fi ocolit răul. Acum el trebuie acceptat, cu toate riscurile lui. Ca în restul dialogului, piatra de încercare o dă problema binelui și a răului. *Întreg edificiul dialectic se înalță pe opoziția aceasta*, cu adevărat fundamentală. În teza întîi, binele nu putea fi prieten cu binele; într-a doua, binele nu putea fi prieten cu răul; într-a treia, nici-bun-nici-răul părea prieten binelui; dar teza a patra, la care am ajuns, venea să arate, în prima ei parte, că nu e cu adevărat prieten decît Binele suprem. Și acum? Acum Binele suprem se cere explicat și, după tot ce precede, un singur factor îl explică: răul. Răul deci trebuie integrat de-a binelea în ordinea ființei, iar de astă dată nu ca un atribut accidental, ci ca unul „esențial". Se poate așa ceva? Nu se poate. Dacă nu există ieșire de aici, totul se surpă.

Aici stă cheia, dacă există vreuna, a dialogului platonician despre *philia*.

## 5. Mobiluri interne

220 e—221 d

E curios că momentul acesta, care fără îndoială că e cel mai de seamă al dialogului, nu e subliniat cu nimic de Platon. El face fără nici o pregătire saltul de la lipsa oricărei soluţii la soluţia efectivă, şi ai putea crede că desfăşurarea dialectică nu mai are nici o continuitate aici: că numai un *daimon* logic l-a putut scoate pe Socrate din încurcătură, în clipa chiar cînd nu mai era nimic de făcut.

Că e din nou un efect literar, sau din nou greutatea de-a desfăşura totul limpede, pentru uzul tinerilor acelora; sau că Platon însuşi, ca orice creator, e mai lămurit asupra soluţiei decît asupra felului cum ajunge la ea, — nu mai trebuie să ne reţină acum. Momentul e prea grav pentru a întîrzia asupra „aspectelor" gîndirii lui; ne interesează acum gîndirea însăşi. De aceea, trecerea pe care n-o face textul trebuie s-o facă interpretul.

Prietenia este, pentru Platon, un proces: atracţia. Aceasta fiind natura ei, ea implică anumite mobiluri, în speţă explicaţia *de ce* se mişcă lucrurile unele către altele. Termenul în care se putea întîlni mişcarea prieteniei era nici-bun-nici-răul; ceilalţi doi termeni nu-şi găseau un rost, în această perspectivă a prieteniei, decît în calitate de mobiluri. Unul, răul, devenea mobilul iniţial, celălalt, binele, mobilul final a prieteniei. Mecanismul părea atunci simplu: nici-bun-nici-răul n-are în el însuşi un mobil, dar ar fi mişcat *din afară* de celelalte două. În chip automat, odată cu ivirea răului, el, care pînă atunci era nemişcat, ar fi pus în mişcare către bine. Totul s-ar reduce la o schemă, la un joc mecanic. Ar fi aproape ca într-o partidă de biliard: bila din stînga, răul, loveşte bila de la mijloc, care e pusă în mişcare spre o a treia, binele. E adevărat că, pînă la urmă, jocul se mai complica puţin: bila din mijloc nu era numai împinsă spre cealaltă, dar părea şi atrasă de ea. Era ca şi cum s-ar fi exercitat asupra ei două acţiuni, contrarii ca natură, dar convergente în fapt. Totuşi jocul mecanic rămînea joc mecanic, adică unul de forţe *externe*, acţionînd după o schemă.

Numai că viaţa spirituală şi orice viaţă nu se lasă prinsă de scheme, iar Platon simte aceasta. Viaţa nu se desfăşoară după jocul automat al unor forţe exterioare. Cine vrea s-o înţeleagă trebuie s-o prindă *dinăuntru*. Şi, „pe toţi zeii", exclamă Platon, deschizînd aici (220 e) calea cea nouă, n-au lucrurile astea un sens lăuntric? Trebuie oare să

vină un rău din afară ca să mişte fiinţa noastră către un bine din afară? Şi e necesar acest mecanism rigid, de piese ce se ciocnesc, spre a face ca fiinţa umană, sau orice altă realitate să se mişte către binele ei propriu? Iată dorinţele acestea de pildă, care însufleţesc viaţa noastră pe toate planurile; iată foamea sau setea, pe planul inferior. Au ele nevoie de un rău exterior, de mobiluri exterioare, ca să însufleţească fiinţele? Şi n-ar putea fi la fel şi cu viaţa mai înaltă, cu aspiraţiile mai vaste, cu prietenia?

Saltul pe care-l întreprinde acum Platon e deci de la registrul exterior la cel interior. Dialectic însă trecerea e atît de firească, încît nu mai poate fi vorba de salt, iar surpriza de a ieşi din impas printr-o simplă lovitură dispare. Nevoit să caute mobilurile prieteniei, Platon concepe întîi mobiluri externe; şi nimic nu e mai îndreptăţit decît să treacă acum la cele interne, de vreme ce primele nu dau rezultat şi mobiluri totuşi există.

La prima vedere, s-ar spune că, odată cu trecerea pe planul interior, mecanismul de pînă acum al prieteniei e cu totul părăsit. Nu mai e nevoie de rău, de nici-bine-nici-rău, de bine şi de jocul instituit. Platon ia în considerare o singură realitate, dorinţa, din cuprinsul căreia să facă parte şi prietenia. Aşadar mecanismul prieteniei ar cădea, înlocuit fiind cu pornirea simplă, implicată în orice dorinţă. — Dar aşa e numai la prima vedere. Căci s-ar putea ca, *în* dorinţă chiar să existe, dacă nu toţi cei trei termeni, măcar doi, şi dacă nu tot, măcar ceva din mecanismul descris mai sus. Într-adevăr, dorinţa e de la început privită de Platon ca un nici-bun-nici-rău (221 b); deci termenul mediu există. Binele există şi el; nu ni se vorbeşte decît despre dispariţia — ipotetică şi ea — a răului. De altfel, singura cauză luată în dezbatere era cea iniţială încorporată de rău, cea finală nefiind nici un moment pusă în discuţie. Deci în orice caz rămîn mediul şi binele. Dar nu regăsim şi mecanismul, ba uneori şi răul, primul termen?

Cum lucrează în definitiv dorinţa? Prin ea însăşi nu este rea, raţiunea însă o poate face bună, în timp ce lipsa de raţiune o face să cadă în rău. În orice dorinţă, atunci, e o dublă faţă: dacă rămîne neîmplinită sau se împlineşte prost, ea poate deveni un rău; dacă se împlineşte, şi o face bine, ea poate deveni efectiv un bine. E în dorinţă un joc cu două capete, şi chiar dacă ea pare un fel de nici-nici, ea este *virtual* un şi-şi. E şi rău şi bine, ba încă mai mult: există în ea o tendinţă de a virtualiza răul şi actualiza cît mai mult binele. Tot ce a stabilit Platon începînd de la teza întîi pînă acum rămîne astfel valabil, dacă e luat în cîştigurile

*pozitive* ale fiecărei teze. Primele trei teze slujesc să pună cei trei termeni: bine, rău, nici-bun-nici-rău; teza a patra arată că mişcarea prieteniei nu se poate face din afară; teza a cincea vine să arate că se face dinăuntru. Schema stabilită şi mecanismul respectiv nu sînt părăsite; tot ce e părăsit e automatismul acelui mecanism, jocul de trecere de la un termen la altul. Soluţia lui Platon e deci: *transpunerea mecanismului de pe planul exterior pe planul interior.* Iar aici lucrurile încep să aibă cu adevărat înţeles.

De la început e limpede cîştigul realizat cu transpunerea pe plan intern; în loc de trei termeni străini unul de altul, e vorba de o devenire unică, în care pot fi înglobaţi toţi cei trei termeni: sau, dacă se preferă, e vorba de un singur termen, cu două capete, două ieşiri: către fiinţă sau către nefiinţă. Într-un cuvînt, se capătă astfel o desfăşurare de viaţă. Platon obţine înţelesul concretului; al realităţii acesteia în devenire. Nu mai concepe o schemă rigidă, ci un fapt de viaţă mai subtil, cu intensităţi, plusuri şi minusuri, cu un maximum de luminozitate, cu o creştere şi împlinire posibile. Nu eşti împins către bine de un rău (de pildă, ca om, din singurătate, din insatisfacţie organică etc.), nici nu eşti atras de bine, ca un fluture atras de lumină; ci *creşti* către bine. Iar aici, în ordinea interioară, scandalul răului dispare. El nu mai e necesar ca mobil, căci întîlnim în dorinţă un nici-bun-nici-rău înzestrat *de la sine* cu mişcare. Răul ar putea chiar pieri din lume: procesul dorinţei nu se stinge şi sensul devenirii ei se păstrează.

Care e deci soluţia lui Platon? De a înzestra cu *spontaneitate* subiectul de prietenie şi a da acestei spontaneităţi o orientare. Lumea e una de subiecte nu de obiecte. Şi vie fiind, nu e neutră. Dacă răul piere, nu numai că restul rămîne, dar nu-şi pierde nici orientarea. Lumea fără rău *există*, de altfel, pentru greci: e lumea zeilor. Zeii se pot înşela, îşi pot face rău, se pot război unii cu alţii, dar răul — adică descompunerea, moartea — nu e printre ei.

Aşa fiind, dorinţa apare drept un exemplu pentru întreaga rînduire a lumii. Ea este, cel puţin la greci, ecoul ordinii metafizice. Orice dorinţă tinde să se împlinească, adică să-şi capete binele, aşa cum orice realitate tinde să-şi actualizeze „binele" propriu. Lumea dorinţelor *e imaginea lumii însăşi,* de astă dată însă interiorizată. Există o funcţiune apetitivă peste tot în lucruri, un eros cosmogonic. De aceea, după cum spusese „ceea ce e prieten", la neutru, Platon va zice şi „lucrul doritor", la neutru, nu simplul om care doreşte (221 d). Noi nu putem privi

dinăuntru lucrurile, nu putem înțelege direct mișcarea lor, *philia* lor. Dar avem un înăuntru propriu, prin care putem explica restul.

În lumea aceasta interioară, în care am pătruns prin propria noastră lume interioară, mișcarea prieteniei devine posibilă și are sens logic. Ea nu mai silește pe Socrate, conștiința aceasta logică, să accepte răul de dragul binelui. Răul, care de fiecare dată reapărea, amenințînd să compromită totul, e în sfîrșit părăsit aici. Alungat total din lume? E ridicol, poate, să te întrebi, spusese Platon, ce-ar fi dacă lucrurile n-ar fi așa (221 a) — în speță *cu* rău. Esențialul este că, pentru mișcarea prieteniei spre bine, nu mai e necesar răul ca principiu explicativ. Altminteri răul rămîne. Poți concepe răul virtualizat cît mai mult și eventual cu totul, dar o virtualitate tot rămîne.

Totuși este o deosebire esențială între rău și bine, de vreme ce lumea atîrnă mai mult înspre bine. Binele în nici un caz și sub nici un raport nu poate dispărea din lume, nici să virtualizeze cu totul, rămînînd simplă *posibilitate*. Trebuie să existe un dram de bine real, ca lumea să aibă o consistență oarecare, să fie lume. Aceasta fiind deosebirea dintre bine și rău, unul e esențial și celălalt accidental. Este, poate, o trăsătură fundamentală a gîndirii grecești — la fel cu principiul: nimic nu se naște din nimic — că răul nu e necesar. Ba poate că principiul acela e corolarul acestuia. Căci el înseamnă: din neființă nu se naște ființă, din rău nu se naște bine.

Dar dacă înțelegi necesitatea binelui și — teoretic — contingența răului nu înseamnă că trebuie să consideri viziunea platoniciană a lumii, sau cea greacă în genere, drept una „optimistă". Deși contingent, răul poate avea mult mai multă actualitate decît binele. Acesta n-are decît mai multă putere de actualizare. Lumea de față este rea; mai mult sau mai puțin rea. Mai rea nu ți-o poți închipui fără riscul de-a o descompune, desființa. *E poate cea mai rea dintre lumile posibile*, aceasta e teodiceea lui Platon. Dar are calea întoarsă spre bine.

### 6. Prietenia ca familiaritate cu binele

221 e— fine

Atunci ce este această năzuință care poartă într-o singură direcție orice dorință, și în particular pe cea a prieteniei? Este năzuința către ceea ce lipsește unei ființe, către ceea ce ar trebui să-i aparțină în propriu și nu-i aparține. E năzuință după un familiar, după sinele său mai vast. Dacă dorința te poartă în afară, către alte ființe sau lucruri, e

tot în drum spre sinele tău. Ceva în ființa sau lucrurile acelea ți s-ar cuveni în propriu și se cere reintegrat în ființa ta. Familiaritatea cu alții înseamnă regăsirea de sine.

Totul se întoarce asupra unui familiar, care e mai mult decît „înrudit". Căci înrudit ești cu altul și afinități ai cu altul, pe cînd aici e vorba despre celălalt, mai bun, din tine. Cînd, mai tîrziu, teologii creștini se vor certa între ei asupra dragostei — întrebîndu-se dacă e dragoste către sine, către altul, sau e dragoste pură — vor fi uitat de *Lysis* în care toate trei formele de iubire sînt una.

Așa ne poartă eros-ul, *philia*, dorința, dragii mei Menexenos și Lysis, exclamă Socrate, într-un elan retoric de capăt de drum (221 e). — Și era necesar, poate, să ni se arate că între acestea trei dialogul nu înțelege să facă deosebire. Primele două erau de la început împletite, iar dorința, din clipa cînd apare (221 a—b), nu e decît o formă de *philia*. Am putea încerca să vedem dacă cele trei tipuri de prietenie, descrise la începutul părții a doua, n-ar corespunde acestora trei: prietenia obișnuită, între realități omogene, să fie prietenie la propriu; cea de la om la altceva decît om, sau între realități eterogene, să fie simplă dorință; iar atracția realului pentru ideal să fie eros. Dar textul nu încurajează asemenea distincțiuni, ci, dimpotrivă, înțelege să pună totul laolaltă. În *Lysis* totul este *philia*.

Aplicarea pe care o face Platon cu „familiarul" este surprinzătoare, dacă o iei în litera ei. Fără nici o trecere, fără a ține seama de caracterul de interioritate a acestui familiar, el hotărăște — după ce a stabilit că năzuința prieteniei e către acest termen care „lipsește" subiectului de prietenie — cum că între ei doi, între Menexenos și Lysis, trebuie să existe o anumită familiaritate, de vreme ce sînt prieteni. Iar amîndoi tinerii simt că așa este (221 e). Orice prietenie, își duce mai departe gîndul Socrate, trebuie să se bizuie pe o anumită familiaritate între cel ce iubește și cel iubit, familiaritate fie sub raportul sufletului, fie măcar sub raportul unei trăsături sufletești sau al unui caracter oarecare.

Nu acesta însă poate fi, după cele de mai sus, sensul căutării familiarului. Lysis și Menexenos se pot numi prieteni, dar Socrate le-a dovedit acum că ei nu poartă cu adevărat prietenie decît unui prieten prim, iar *acesta*, abia, le dă dreptul de-a se socoti cu adevărat prieteni între ei. La fel este cu familiaritatea. Dacă năzuiești către un familiar, nu o faci către cel imediat, care încorporează ceva din familiarul adevărat, ci către acesta din urmă, pe care celălalt vine „întrucîtva" (222 a)

să-l încorporeze. Aplicarea neprevenită pe care o face Platon poate desfiinţa tot ce s-a dovedit valabil pînă acum. Încă o dată Lysis şi Menexenos vor înţelege prost lucrurile. Cititorul în schimb nu mai e liber s-o facă. Prietenia reală între doi oameni ţine şi ea de năzuinţa realului către ideal, sens, lege[1]. Fiinţele şi lucrurile nu se „întregesc" adăugîndu-se unele altora. Îşi stimulează cel mult împlinirea proprie.

În momentul în care Socrate, întregindu-şi gîndul, spusese celor doi că nu poţi îndrăgi pe cineva fără să resimţi o anumită familiaritate pentru el, Menexenos aprobase pe de-a-ntregul gîndul, în timp ce Lysis păstra tăcerea (222 a). De ce tăcea? Pentru că fiinţa lui era primejduită de o dragoste pe care el o repudia, de afecţiunea aceea nesăbuită a lui Hippothales, care putea acum socoti că, prin simpla sa dragoste pentru Lysis, îşi dovedeşte înrudirea cu el. Şi într-adevăr, Socrate ajunge şi la gîndul acesta. Din afirmaţia că toţi prietenii îşi sînt familiari, el scoate, printr-o conversiune discutabilă (căci înseamnă a converti o universală afirmativă într-o altă universală afirmativă) cum că toţi cei familiari trebuie să-şi fie prieteni. Iar întrucît celui ce e în chip legitim îndrăgostit de cineva îi e dată astfel familiaritatea cu el, înseamnă că-i e prieten, ba chiar că are dreptul, prin simplul fapt că iubeşte pe celălalt, la prietenia lui. De astă dată înţelege şi Menexenos la ce concluzie sînt siliţi să consimtă, iar de aceea, împreună cu Lysis, abia dacă aprobă spusele lui Socrate, în timp ce, de fericire, Hippothales trece prin toate culorile (222 b).

Dar nici amărăciunea celor doi şi nici bucuria morbidă a celui de-al treilea nu reprezintă vreun cîştig pentru mersul ideilor. Sînt cel mult ecouri surde şi falsificate ale lor. Ideile se înlănţuie pe deasupra destinelor *imediate* ale personajelor reale, care rămîn să-şi joace drama lor minoră, pe o scenă ce de mult a fost părăsită. Căci era de ajuns lui Socrate să arate că nu poate fi legitim, prin natură, îndrăgostit cel care, ca Hippothales, îşi scoate pe cel drag din înrudirea cu sine, făcîndu-l vlăstar al lui Zeus, — cum releva în prima parte a dialogului — spre a înăbuşi bucuria unuia şi a risipi amărăciunea celorlalţi. Dar Socrate îi lasă să înţeleagă ce vor din lucrurile astea. Ele îşi au de pe acum înţelesul lor.

*Acest* înţeles ar fi vrut, în ultimă instanţă, să-l verifice el, în tovărăşia celor care îi prilejuiseră căpătarea lui. De aceea le şi spune (222 b):

---

[1] În numele unui ideal eşti prieten cu altul; în numele lui ţi se creează o familiaritate cu altul.

reflectați puțin la acest familiar, dacă vreți ca el să aibă cu adevărat sens pentru noi; vedeți mai ales să nu-l confundați cu „asemănătorul" pe care l-am analizat mai sus. Căci într-adevăr, dacă ele ar fi totuna, atunci s-ar recădea în teza întîi, în care asemănătorul părea prieten cu asemănătorul, și totuși nu putea fi prieten celui căruia nu avea nimic să-i dea. De aceea Socrate le cere să se lase purtați de elanul argumentării lor și să admită că familiarul *nu e* totuna cu asemănătorul (222 c).

Abia aici se limpezește cu adevărat ideea asemănătorului, de la care plecase desfășurarea dialectică. Am văzut că Platon a jucat tot timpul pe echivocul cuvîntului grec de „asemănător", care era la el tot timpul „identic". Ce-ar fi fost mai simplu, acum, decît să spună: da, familiarul este o formă de asemănător, dar nu asemănătorul în sens de identic, ci în cealaltă accepțiune, atenuată? Numai că Platon nu se mai întoarce la ideea de asemănare în înțelesul formal, pentru că întîlnise o asemănare mai adîncă, una de conținut, și tocmai pe aceasta o denumea familiarul. Ni se pare deci că în simplul fapt de a refuza termenul de asemănare — deși o formă de asemănare este, firește, în cazul familiarității — întîlnim o confirmare a nivelului de adîncime la care înțelege, acum, să se situeze gîndirea platoniciană. Nu mai poate fi vorba de aspecte formale ale lucrurilor, oricît ar fi vorbit Platon despre similitudine de „înfățișare", aspect, *eidos*, în cazul aplicării ideii de prietenie la cei doi tineri (la 222 a). Acum sîntem la o asemănare de naturi intime, o asemănare de conținuturi, pe care începutul dialogului nu ne-o putea da. Desfășurarea dialectică mergea în adîncime, de la forme de viață la acte de viață, de la comportări la naturi.

Dacă familiarul nu este asemănător, atunci ce este? E cumva binele? se întreabă, în sfîrșit, Socrate. După tot ce precede, era firesc să se întrebe aceasta. Plecase de la năzuința nici-bun-nici-răului către bine, înlocuise la un moment dat binele prin „ceea ce lipsește cuiva", trecuse de la ceea ce lipsește la caracterul de „familiar" al acestui termen, dar binele trebuia să reapară cîndva la suprafață, căci nici un moment nu fusese înlăturat altfel decît în termeni. Și într-adevăr, reapare aici. Reapare ca și cum familiarul ar fi binele, ca și cum unul s-ar putea substitui celuilalt.

Dar în realitate Platon joacă asupra unui echivoc, care iarăși ar putea întuneca totul. Platon spune: „Să afirmăm că binele este *familiar* oricărui lucru și că răul e străin?" (222 c). El nu spune că binele este familiarul, articulat, ci doar că binele este familiar (în sens adjectival) cu oricare lucru. Spune cu alte cuvinte că toate lucrurile sînt înrudite

cu binele[1] şi nici unul nu este înrudit cu răul. Iar dacă reţinem distincţia aceasta, tot ce urmează se limpezeşte.

Dar să afirmăm aceasta? se întreabă Platon. Sau să spunem că răul e familiar cu răul, binele cu binele, nici-bun-nici-răul cu nici-bun-nici-răul? Cei doi tineri se grăbesc să prefere ultima ipoteză. Ea însă înseamnă în mod limpede o înfundătură. Socrate le va arăta degrabă că, potrivit celor de mai sus, de la prima teză, răul nu poate fi prieten cu răul, iar o teză care susţine că binele e prieten cu binele *la fel* cum răul e prieten cu răul cade, tocmai pentru că ultimii doi nu pot fi nicicodată prieteni. Ce rămîne atunci? Rămîne prima ipoteză. Dar de astă dată Platon n-o mai prezintă sub forma: binele este familiar (adjectiv) cu toate, ci sub forma binele este familiarul, întinzînd astfel o nouă cursă tinerilor acelora. Dacă iei familiarul aşa, substantivat, articulat, atunci totul se surpă. Căci prietenia familiarului pentru familiar devine prietenia binelui pentru bine (familiar fiind egal bine), lucru pe care teza întîi iarăşi îl respingea.

Întreaga verificare înseamnă deci o revenire la teza dintîi: dar acolo nici asemănătorul nu era prieten asemănătorului ca asemănător, nici binele binelui, luat ca bine, şi nici un moment răul nu părea să fie prieten răului. Încă o dată, înfundătura dialectică înseamnă, în desfăşurarea ideilor de aici, revenirea la punctul de plecare. Vă amintiţi? (222 d) întreabă Socrate pe cei doi tineri, cu privire la teza întîi. Ne amintim, răspund ceilalţi. Atunci nu mai e nimic de făcut, conclude Socrate. Dacă nici unul din cei trecuţi în revistă pînă acum nu reprezintă prietenul — iar faptul că-i trece pe *toţi* în revistă arată că întreg dialogul este prezent, aici la urmă, în gîndul lui Platon; că tot ce s-a spus cade, sau tot ce s-a spus ţine — atunci el, Socrate, nu mai are nimic de spus. Dar nu spusese destul?

Căci nu sensul aparent dat lucrurilor, ci sensul logic, subjacent, se cuvenea luat în seamă. De altfel, sensul acesta era explicit exprimat în întrebarea dacă nu cumva trebuie să pună binele drept familiar cu toate lucrurile. Înţeles aşa, adjectival, familiarul aduce expresia definitivă a soluţiei platoniciene. Binele familiar întregii realităţi înseamnă aspiraţia acestei realităţi către bine; iar acesta e tocmai *sensul ascendent al lucrurilor*, în viziunea greacă. Familiarul nu e binele, dar *binele e familiar oricui*, spre deosebire de rău, care nu e familiar nici unui lucru,

---

[1] Aşa cum spunea în partea I că toţi îţi devin prieteni, dacă eşti împlinit pe un plan oarecare.

în rînduiala aceasta greacă. Toată realitatea e înrudită lăuntric cu binele și năzuiește către el, se împlinește prin el, se eliberează prin el. *Lysis* înseamnă în grecește, înainte de a fi un nume propriu, o acțiune de dezlegare, de eliberare, un deznodămînt. Eros *lysiteles*, spune și Hesiod, Eros care relaxează membrele, care destinde ființa cuiva în dragoste, în somn. Se va fi gîndit Platon la sensul acesta al dialogului său? Nu mai are însemnătate acum. Dacă gîndurile de aici au o soluție, ea este această eliberare a lucrurilor de rău prin bine. Numele lui Lysis devine un simbol pentru dezlegarea cea mare a lucrurilor, pentru imensa transmigrare din lumea răului în lumea ființei adevărate.

„Dacă nimic din acestea nu ne dă prietenul, eu nu mai am ce să spun", exclamă Socrate. Prietenul? Dar găsise ceva mai mult decît atît. Numai că vroia, în felul acesta provocator, să determine pe unul dintre cei mai în vîrstă (pe Miccos?) să intervină, spune Socrate (223 a). Abia dacă mai era nevoie să ni se arate, astfel, că tot ce se spusese avea sens. Cît de mult sens — rămîne în definitiv la libertatea interpretului, de vreme ce Platon își lasă inconcludentă gîndirea. Dar măcar prietenia, acest minimum care e prietenia între oameni, și tot e de desprins din dialogul acesta. „Ne facem de rîs, exclamă Socrate, dacă nu știm nici acum, dragă Lysis și Menexenos, ceea ce sîntem, ceea ce sînteți!" Iar tinerii pot acum să plece, căci fără să-și dea bine seama aduseseră, cu ființa și răspunsul lor, imaginea prieteniei. Răspuns deplin, răspuns limpede, nu puteau încă da, căci nu erau ființe „de răspundere", cum le-o arătase Socrate: erau încă sub sclavia sclavilor, ce vin acum să-i ia acasă.

Ți-i amintești intrînd în scenă. Cine e mai mare?, întrebase Socrate. Cine mai de neam, mai frumos, mai drept, mai înțelept? Pe fiecare treaptă era între ei — acum știm termenul — o formă de familiaritate. Dar mai știm că familiaritatea aceasta între două ființe era, în ordinea reală, ecoul familiarității lăuntrice a fiecăruia cu un ideal. Căci fiecare dintre cei doi aspiră, trebuie să aspire, la o împlinire pe oricare din trepte: să se maturizeze ca vîrstă; să se înnobileze ca viță; să sporească în frumusețe; să cîștige în spirit de dreptate și înțelepciune. Iar ceea ce-i dă celălalt reprezintă ca și un răspuns al lumii la propria sa aspirație. E toată taina prieteniei, pe care o dezlegi acum, în jocul acesta dintre un altul decît tine, care seamănă atît de mult cu un tine însuți în altul.

Erau trepte urcătoare, cele pe care măsura Socrate prietenia dintre cei doi — de la vîrstă la valoarea înaltă a înțelepciunii. Dar acum chiar înăuntrul fiecăreia din trepte prietenia vine să aducă o creștere.

Căci dacă sînt prieteni adevăraţi, atunci Lysis şi Menexenos se maturizează unul prin altul, pe treapta vîrstei; se înnobilează unul printr-altul, se şi înfrumuseţează unul pe altul, aşa cum se spune despre cîte o fiinţă iubită că devine mai frumoasă. Iar în materie de simţ al dreptăţii, se vor întări, în timp ce în înţelepciune se vor desăvîrşi unul pe altul. Peste tot sînt la acelaşi nivel şi peste tot îşi sporesc unul altuia nivelul. Imaginea prieteniei este a vaselor comunicante, în care nu creşte un nivel pentru că scade celălalt, ci *amîndouă nivelurile cresc.*

# LYSIS

[sau *Despre prietenie*, gen maieutic][1]

SOCRATE HIPPOTHALES CTESIP MENEXENOS LYSIS

Mergeam de la Academie către Liceu[2] pe drumul dinafara 203 a
zidului, care trece chiar pe sub el. Cînd am ajuns în dreptul portiței unde se află fîntîna lui Panops[3], am dat peste Hippothales, fiul lui Hieronymos, peste Ctesip, fiul lui Paianieus și alți tineri care stăteau strînși acolo.

Văzîndu-mă că vin, Hippothales mă întrebă: „Unde
te duci și de unde vii, Socrate? — De la Academie, i-am b
răspuns, și mă îndrept spre Liceu. — Vino aici la noi, spuse el. Să știi că merită osteneala să te oprești din drum. — Unde zici să vin și despre cine e vorba?, l-am întrebat. — Aici, spuse, arătîndu-mi o incintă din fața zidului care avea poarta deschisă, aici ne petrecem timpul, noi, împreună
cu mulți băieți, unul mai frumos ca altul. — Ce este acolo 204 a
și despre ce petrecere e vorba? — Este o palestră, spuse, de curînd construită și ne petrecem timpul vorbind despre multe lucruri pe care cu drag ți le-am împărtăși și ție. — Bine faceți, am spus. Dar cine este dascăl acolo? — Chiar prietenul, răspunse el, și admiratorul tău, Miccos[4]. — Pe Zeus, am spus, omul nu este un nepriceput, ci chiar un sofist destoinic. — Vrei, deci, să vii cu mine ca să-i vezi pe cei
dinăuntru? — Mi-ar plăcea mai întîi să știu ce-aș avea b
de făcut și care este băiatul cel mai frumos de acolo[5]. — Fiecare cu preferatul său, Socrate. — Al tău cine este, Hippothales? Asta să-mi spui".

Văzîndu-l că roșește la întrebarea mea, i-am zis: „O, Hippothales, fiu al lui Hieronymos, n-ai decît să nu-mi spui dacă iubești pe cineva sau nu. Căci îmi dau singur seama nu numai că iubești, dar și că ai ajuns departe cu
dragostea. Altminteri sînt netrebnic și nepriceput, dar c
zeul mi-a dat harul să cunosc imediat pe cel care iubește și pe cel iubit"[6]. Iar el, auzindu-mă, s-a înroșit încă mai tare.

Atunci Ctesip zise: „Îți șade bine, Hippothales, să te înroșești și să te codești să-i spui lui Socrate numele băiatului. Ar fi însă destul să zăbovească puțin în preajma ta ca să-i fie lehamite tot auzindu-te cum vorbești despre el.
d Pe noi ne-a amețit Socrate, împuindu-ne urechile cu Lysis al lui. Dacă mai și bea ceva, chiar cînd ne trezim din somn, nu ne mirăm că tot numele lui Lysis îl avem în urechi. Iar ceea ce ne povestește — deși de speriat — nu e nimic în comparație cu poezia și proza pe care le revarsă alteori asupra noastră[7]. Și mai cumplit încă este cînd își cîntă iubitul cu o voce de toată minunăția pe care trebuie, cu voie sau fără voie, s-o ascultăm. Iar acum, cînd îl întrebi,
e se înroșește[8]. — Lysis acesta trebuie să fie foarte tînăr, am spus eu. Așa cred cel puțin pentru că n-am mai auzit de numele lui. — Asta pentru că nu prea i se spune pe nume, ci e chemat încă după numele tatălui său care este foarte cunoscut. Sînt sigur că nu se poate să nu-l știi pe băiat, după chip, ceea ce este de ajuns ca să fie cunoscut. — Spune-mi, al cui este? — E fiul cel mare al lui Democrates din Aixonea. — Bravo, Hippothales, am spus atunci. Te-ai îndrăgostit de un băiat nobil și strălucit în toate privințele. Dar arată-mi și mie acum ceea ce ai arătat celorlalți.
205 a Vreau să-mi dau seama dacă știi cum trebuie să vorbească un îndrăgostit despre iubitul său, fie în fața acestuia, fie în fața celorlalți. — Pui vreun preț, Socrate, pe cele ce spune el? — Doar nu vei nega — i-am răspuns — că ești îndrăgostit de el. — Asta nu, dar neg că fac versuri și proză, spuse el. „Nu-i zdravăn la minte, spuse Ctesip, ci bate cîmpii"[9]. Atunci eu i-am spus: „Nu am nevoie, Hippo-
b thales, să-ți ascult versurile sau cîntecele pe care le-ai făcut pentru băiat, ci mă interesează ce gîndești, ca să văd în ce fel te porți cu iubitul tău[10]. — Asta-ți va spune chiar Ctesip, îmi răspunse, care desigur își amintește și știe totul pe de rost, din moment ce spune că i s-a făcut lehamite să mă tot asculte. — Pe zei, spuse Ctesip, e întocmai așa, și este chiar de rîs, Socrate. Și cum să nu fie cînd, îndrăgostit fiind și gîndindu-te la băiat mai mult ca la
c orice, nu ești în stare să spui de la tine nici cît îl duce mintea pe un copil? Cele ce cîntă întreaga cetate despre avu-

țiile, hergheliile și victoriile pythice, istmice și nemeene, la cvadrigă și la cursele de întrecere ale lui Democrates, ale lui Lysis, bunicul băiatului și ale tuturor strămoșilor lor, toate acestea le recită și le povestește el, precum și alte lucruri străvechi[11]. Deunăzi, ne-a descris într-un poem găzduirea lui Heracles de către strămoșul său: cum l-a primit acesta pe erou, datorită înrudirii lor, căci și el era născut din Zeus și din fiica întemeietorului demei și multe d
altele de același soi[12], tot lucruri pe care le cîntă babele. Iată ce ne cîntă și ne recită el, silindu-ne să-i dăm ascultare".

Iar eu, auzindu-l, am spus: „Te faci de rîs, Hippothales, dacă-ți compui și-ți cînți ție însuți imnul de triumf[13], mai înainte de a învinge. — Dar nu-mi compun și nu-mi cînt nimic mie însumi, o, Socrate. — Așa crezi cel puțin, i-am spus eu. — Cum vine asta? spuse el. — Mai presus de toate e
ție ți se adresează aceste cîntece. Dacă ai să cucerești un asemenea iubit, recitările și cîntecele vor fi spre fala ta, ca adevărate elogii pentru un învingător, dat fiind că ai avut parte de un asemenea iubit. Însă dacă el îți scapă, cu cît sînt mai mari elogiile rostite pentru iubitul tău, cu atît mai tare te vei face de rîs, ca unul care se vede lipsit de un lucru frumos și bun[14]. Cine se pricepe în dra- 206 a
goste[15], prietene, nu-și laudă iubitul mai înainte de a-l cuceri, căci se teme de ce are să-i aducă viitorul. Și totodată, dacă sînt lăudați și ridicați în slăvi, băieții frumoși se umplu de vanitate și trufie. Sau nu-ți vine să crezi? — Ba da, spuse. — Și nu ajung ei cu atît mai greu de cucerit cu cît sînt mai vanitoși? — Se poate. — Ce crezi despre vînătorul care-și sperie vînatul și-l face mai greu de prins? — Desigur b
că e un prost vînător. — Nu este cumva o mare stîngăcie să sălbăticești pe cineva prin vorbe și prin cîntece, în loc să-l ademenești?[16] — Cred că da. — Vezi, Hippothales, să nu te expui la toate acestea din pricina poeziei tale! Nu vrei să susții totuși că un om care-și face singur răul prin versurile sale este un bun poet, de vreme ce se vatămă pe sine însuși[17]. — Nu, pe Zeus, spuse. Ar fi cu totul absurd. Tocmai de aceea mă încredințez ție, Socrate, ca să mă c
sfătuiești, dacă ai vreo idee, prin ce fel de vorbe sau de fapte poți ajunge drag celui pe care-l iubești[18].

— Nu-i ușor de spus. Dacă ai vrea să-l faci să intre în
vorbă cu mine, poate aș reuși să-ți arăt cum trebuie să
discuți cu el, în loc să vorbești și să cînți, așa cum spun
ei că faci"[19]. — „Asta nu-i deloc greu, spuse. Dacă mergi
înăuntru cu Ctesip și te așezi să discuți, cred că are să
se înfiinteze și el. Căci este deosebit de interesat să asculte.
d Și totodată, cu prilejul sărbătorilor lui Hermes, adolescenții
și copiii sînt la un loc unii cu alții[20]. Așa că are să
vină la tine. Dacă nu, el îl cunoaște pe Ctesip prin vărul
acestuia, Menexenos. Iar cu Menexenos el este cel mai
bun camarad. Așa că are să-l cheme Ctesip în caz că nu
vine el însuși". — „Așa trebuie să facem", am spus eu.
e Și luîndu-l cu mine pe Ctesip ne-am îndreptat spre palestră;
ceilalți veneau în urma noastră.

Intrînd acolo, i-am văzut pe toți copiii îmbrăcați de
sărbătoare și jucînd cu arșice[21], în timp ce jertfele și celelalte
ceremonii erau pe isprăvite. Mulți se jucau afară,
în curte, în timp ce alții, într-un colț al vestiarului, înșirau
o groază de arșice pe care le alegeau din niște coșulețe.
În jurul lor stăteau ceilalți ca privitori. Printre ei era și
Lysis, care, stînd în picioare și cu cununa pe cap în mij-
207 a locul copiilor și adolescenților, se deosebea într-atît prin
înfățișarea sa încît merita să se spună că e nu numai frumos,
ci și desăvîrșit în frumusețea sa[22].

Ne-am dus să ne așezăm în partea opusă, unde era liniște,
și am început să vorbim între noi. Lysis se tot întorcea
să ne privească, fiind limpede că dorea să vină la noi. O
vreme însă a zăbovit, șovăind să vină de unul singur; apoi
a intrat Menexenos care se jucase în mijlocul curții. Zărin-
b du-ne, pe mine și pe Ctesip, a venit să se așeze lîngă noi.
Lysis, văzîndu-l, l-a urmat și a venit și el lîngă Menexenos.
S-au apropiat apoi ceilalți, printre care și Hippothales.
Acesta, văzînd că sînt mai mulți de față, s-a ascuns după
ei, rămînînd acolo unde credea că n-o să-l zărească Lysis,
de teamă să nu-l supere. Și a stat astfel, ascultînd totul
de aproape[23].

Iar eu, privindu-l pe Menexenos, i-am spus: „Fiu al lui
c Demophon, care din voi doi este mai mare? — Sîntem în
dispută, spuse. — De bună seamă că și în privința neamului

poate fi controversă, am spus. — Bineînţeles, îmi răspunse. — Şi în privinţa frumuseţii, la fel". Amîndoi au rîs. „Dar n-am să vă întreb care-i mai bogat dintre voi, deoarece sînteţi prieteni. Nu-i aşa? — Întocmai, mi-au răspuns. — Doar se zice că bunurile prietenilor sînt comune[24], aşa că în privinţa asta nu vă deosebiţi cu nimic între voi, dacă-i adevărat ce spuneţi despre prietenia voastră". Au încuviinţat.

Eram pe cale, după aceasta, să-i întreb care dintre ei d
este mai drept şi mai învăţat. Dar tocmai atunci a venit cineva să-l ia pe Menexenos, spunînd că-l cheamă pedotribul. Cred că avea de adus jertfe[25].

Aşa că a plecat, iar eu l-am întrebat pe Lysis: „Lysis, oare te iubesc mult tata şi mama? — De bună seamă, mi-a răspuns. Deci ţi-ar dori să fii cît mai fericit? — Cum de nu? — Dar crezi că e fericit omul care robeşte şi care
nu este lăsat să facă nimic din ceea ce ar dori? — Nu, pe e
Zeus, spuse.

— Iar dacă tatăl şi mama te iubesc şi doresc să fii fericit, este clar atunci că se străduie în toate chipurile să devii fericit. — De bună seamă, spuse. — Te lasă cumva să faci ce vrei fără să te dojenească şi fără să te împiedice de la ceea ce doreşti să faci? — Ba, dimpotrivă, Socrate, de la cîte şi mai cîte mă opresc, pe Zeus! — Ce vorbeşti? l-am
întrebat. Vor ei să fii fericit, dar te împiedică să faci ceea 208 a
ce vrei? Ia spune-mi, dacă ai vrea să te urci pe unul din carele tatălui tău şi să iei hăţurile cînd participă la o întrecere, te-ar lăsa ei ori te-ar împiedica? — Pe Zeus, fireşte că nu m-ar lăsa. — Dar pe cine ar lăsa? — Pe un vizitiu care primeşte plată de la tatăl meu. — Ce spui? Îi îngăduie unui simbriaş mai degrabă decît ţie să facă cu caii ce vrea, şi încă îi mai dau şi bani pentru asta? — Păi
cum altfel? spuse. — Dar o căruţă cu măgari te lasă ei b
să conduci, şi dacă vrei să iei biciul şi să-i loveşti, îţi dau voie? — Cum o să-mi dea voie? — De ce nu? am întrebat eu. Nu-i e nimănui permis să-i lovească? — Ba da, catîrgiului, spuse. — Care este sclav, sau om liber? — Sclav, spuse.

Pun, pare-se, mai mult preţ pe un sclav decît pe tine, fiul lor şi lui îi încredinţează bunurile, mai degrabă decît

c ție, și-l lasă să facă ce vrea, în timp ce ție îți pun opreliști?! Dar să-mi mai spui ceva. Te lasă ei să te conduci singur, ori nici asta nu-ți îngăduie? — Cum or să-mi îngăduie?! — Deci te conduce cineva? — Uite pedagogul acela. — Care este sclav. — Dar cum altfel? E sclavul nostru, spuse. — Este un lucru neobișnuit, am spus eu, ca un om liber să fie condus de un sclav. Și în ce fel te conduce pedagogul acesta? — De pildă, mă duce la școală[26]. — Dar nu te
d conduc și cei de aici, dascălii? — De bună seamă. — Deci tatăl tău îți pune, cu bună știință, o sumedenie de stăpîni și cîrmuitori. Dar cînd te duci acasă, la mama, te lasă ea ca să te fericească să faci ce vrei cu lîna, ori cu stativul ei, cînd țese? Și nu te oprește să pui mîna pe spatulă, pe vîrtelniță, ori vreo altă unealtă de lucru?" Atunci el rîzînd spuse: „Pe Zeus, Socrate, nu numai că mă oprește, dar
e m-ar și bate, dac-aș pune mîna". — Heracle!, am spus eu, oare n-ai greșit cu ceva tatălui sau mamei tale?" — Pe Zeus, nicidecum", spuse el.

„Atunci, pentru ce te împiedică ei cu atîta strășnicie să fii fericit și să faci ceea ce vrei și te cresc cît e ziua de lungă, ținîndu-te la cheremul altcuiva și, într-un cuvînt, nelăsîndu-te să faci mai nimic din ce dorești? S-ar zice, deci, că avuția, oricît de mare este, nu-ți e de nici un folos, din moment ce oricine dispune de ea mai degrabă decît
209 a tine. Și pînă și trupul tău, atît de frumos, și el este cultivat și îngrijit de altcineva. Tu nu dispui de nimic, Lysis, și nu faci nimic din ceea ce dorești. — Pentru că n-am încă vîrsta, Socrate".

— „Nu cred că asta te-ar opri, fiu al lui Demophon, pentru că, de bună seamă, sînt lucruri pe care și tata și mama ți le îngăduie, fără să aștepte să fii de o anumită
b vîrstă. Cînd vor să li se citească sau să li se scrie ceva, desigur că recurg la tine, mai degrabă decît la oricine altul din casă. Nu-i așa? — Întocmai, spuse. — Așa că ți-e permis atunci să scrii care literă vrei tu mai întîi, și care în al doilea rînd; și tot așa cînd citești. Și cînd iei lira, firește, nu te împiedică nici tata, nici mama, să întinzi și să destinzi oricare coardă vrei tu, să le faci să vibreze și să le lovești cu arcușul. Sau te împiedică?[27] — Nu, de-

sigur. — Care să fie motivul, Lysis, că de la acestea nu te
împiedică, dar te împiedică în celelalte cazuri, de care c
vorbeam? — Probabil, spuse, pentru că în unele privințe
mă pricep, iar în altele nu.

— Bine, prietene, am spus. Deci tata nu așteaptă să
ajungi la o anumită vîrstă spre a-ți încredința totul, ci,
în ziua în care o să considere că te pricepi mai bine decît
el, atunci o să se dea pe mîna ta, el și cu tot ce-i al lui.
— Așa cred, spuse. — Bine, dar ia să vedem, am spus;
n-are și vecinul aceeași socoteală ca și tatăl tău, cu privire d
la tine? Ce crezi? Are să-ți încredințeze el conducerea gospo-
dăriei, cînd o să considere că te pricepi mai bine ca el să
gospodărești, ori o să rămînă tot el stăpîn? — Cred că are
să mi-o încredințeze mie. — Dar atenienii? Nu crezi că or
să-ți încredințeze și ei treburile lor, cînd au să vadă că te
pricepi deajuns? — Ba da.

— Pe Zeus, am spus, dar Marele Rege? O să-i îngăduie,
oare, fiului său mai mare, căruia îi va trece stăpînirea
Asiei, să puie în zeama de carne fiartă ce-o vrea el? Ori e
nouă, dacă venind la el îi arătăm că ne pricepem mai bine
decît fiul său la gătit carnea? — E clar că nouă, spuse.
Și pe el n-or să-l lase să puie nimic în mîncare, în timp
ce pe noi n-o să ne oprească să punem cîtă sare vrem.
— Cum altfel?! — Iar dacă fiul său ar suferi de ochi,
i-ar da voie să și-i trateze singur, deși nu se pricepe în
medicină, ori l-ar opri? — L-ar opri. — Dar pe noi, dacă 210 a
ne-ar ști că sîntem medici[28], cred că nu ne-ar împiedica,
chiar dacă am vrea să-i deschidem ochii și să presărăm
cenușă în ei socotind că ne pricepem cum trebuie. — Ai
dreptate. — Oare nu s-ar încrede în noi, mai degrabă decît
în el însuși sau în fiul său, în toate privințele în cîte ne-ar
socoti mai pricepuți decît ei?[29] — Neapărat, o, Socrate,
spuse.

— Așa stau lucrurile deci, dragă Lysis; în privințele b
în care dobîndim pricepere, cu toții or să se încreadă în
noi, și elenii și barbarii, și bărbații și femeile. Iar noi o
să facem în aceste cazuri tot ce vrem, fără ca cineva să ne
împiedice dinadins. Așa că vom fi liberi și, poruncind altora,
noi vom fi stăpînii, ca unii care avem de tras foloasele.

Însă acolo unde n-am dobîndit pricepere, n-o să ne îngăduie nimeni să facem ce credem de cuviință; cu toții ne
c vor împiedica, pe cît vor putea, nu numai străinii, ci chiar tata, mama și oricare rudă. În această privință ne vom supune altora, lăsînd totul în seama lor, astfel că nu vom mai avea de tras nici un folos[30]. Ești de acord că așa se întîmplă? — Sînt de acord.

— Atunci, vom putea oare să ne împrietenim[31] și să ne facem iubiți de cineva, într-o privință în care nu-i sîntem de nici un folos?[32] — Nu, desigur, spuse. — Așa că nici tata nu te va îndrăgi pe tine, nici vreun om pe un altul, dacă acesta nu-i este de folos. — Nu, după cum se pare. — Dar atunci cînd ai să ajungi priceput, băiatule, cu toții
d îți vor fi prieteni și apropiați, căci vei fi folositor și bun; iar dacă nu, nimeni n-are să te îndrăgească, nici tata, nici mama, nici rudele. Și atunci, o, Lysis, poate să se grozăvească cineva în privința unor lucruri pe care încă nu le știe?[33]. — Cum o să poată? — Deci ție, care-ți mai trebuie dascăl, îți lipsește știința. — Ai dreptate. — Prin urmare nu poți să te grozăvești cu știința ta din moment ce ești încă neștiutor[34]. — Pe Zeus, spuse, nu pot, Socrate."

e Iar eu, ascultîndu-l, m-am uitat pe furiș la Hippothales, și mai că era să fac o imprudență; îmi venise ideea să-i spun: „— Așa trebuie, Hippothales, să vorbești cu băieții, ținîndu-i la respect și tăindu-le din pretenții, și nu cum faci tu, care-i răsfeți și-i umpli de trufie". Văzîndu-l, însă, frămîntat și tulburat de cele spuse, mi-am amintit cum voise să nu-l vadă Lysis că e pe aproape. Așa că m-am răzgîndit și am tăcut[35].

211 a În acest timp s-a întors Menexenos și s-a așezat lîngă Lysis, de unde se ridicase. Atunci Lysis mi-a șoptit, alintîndu-se: „Socrate, ce mi-ai spus mie, spune-i și lui Menexenos"[36]. — Iar eu i-am răspuns: „Asta tu ai să-i spui, Lysis. Doar ai fost cu toată luarea-aminte. — Întocmai așa, spuse. — Încearcă, deci, să-ți amintești cît mai bine de cele vorbite, ca să-i poți reproduce totul cu claritate;
b iar dac-o să uiți ceva, să mă întrebi de îndată ce ne vedem din nou. — Să știi, Socrate, că o să-mi dau toată silința să fac așa. Dar spune-i și lui ceva, ca să stau și eu să ascult,

pînă ce vine ora de plecat acasă. — Trebuie să fac așa cum ți-e vrerea. Dar vezi, să mă ajuți dacă Menexenos se apucă să mă combată. Ori nu-l știi cît este de amator de controverse?[37]. — Ba da, pe Zeus, îl știu foarte bine, și tocmai c
de aceea vreau să discuți cu el. — Ca să mă fac de rîs?, l-am întrebat. — Nu, pe Zeus, spuse, ci ca să-i vii de hac. — În ce fel?, l-am întrebat. Asta nu-i ușor cu un om de temut ca el. Doar e discipolul lui Ctesip[38]. Și e de față Ctesip însuși. Nu-l vezi? — Să nu-ți pese de nimeni, Socrate, și să discuți cu el. — Văd că trebuie să discut, am zis.

Acestea le vorbeam între noi, pînă cînd Ctesip ne-a întrebat: „Dar ce-i cu voi? Petreceți de unii singuri și noi d
nu ne împărtășim din discuție?[39]. — Ba da, i-am răspuns, vi le împărtășim. Lysis nu pricepe cele ce-i spun, dar crede că Menexenos o să înțeleagă, și-mi cere să-l întreb pe el.

— Atunci de ce nu-l întrebi? — Ba o să-l întreb, i-am răspuns. Răspunde-mi, deci, Menexenos, la cele ce-am să te întreb[40]. Mi se întîmplă, încă de cînd eram copil, să doresc dobîndirea unui lucru, așa cum fiecare își dorește cîte ceva. Unul vrea să capete cai, altul cîini, altul aur sau e
onoruri. Față de acestea, eu rămîn indiferent; în schimb sînt foarte avid să-mi fac prieteni și mi-aș dori să dobîndesc un bun prieten mai degrabă decît prepelița ori cocoșul cel mai grozav din lume; și, pe Zeus, mai degrabă chiar decît un cal sau un cîine. Și cred, pe cîine, că decît să dobîndesc aurul lui Darius, aș fi mai bucuros de un prieten[41]. Într-atît sînt de dornic să am prieteni! Iar cînd vă văd, pe tine și pe Lysis, sînt uimit și vă fericesc că atît de tineri 212 a
fiind, sînteți în stare să dobîndiți lucrurile atît de iute și de ușor, că tu te-ai împrietenit atît de repede și de bine cu Lysis, și la fel el cu tine. În ce mă privește, sînt într-atît de departe de așa ceva, încît nu știu nici măcar în ce chip ajunge cineva drag altcuiva[42], ceea ce tocmai vreau să aflu de la tine, care ești un știutor. Așa că spune-mi: cînd cineva iubește pe altul[43] care dintre cei doi este prietenul, cel ce b
poartă prietenie sau cel căruia i se poartă? Ori nu e nici o deosebire? — Cred, răspunse, că nu e nici o deosebire. — Ce spui?, l-am întrebat. Sînt amîndoi prieteni unul față de altul și dacă numai unul din ei poartă prietenie celui-

lalt? — După părerea mea, da. — Ia să vedem. Nu se poate ca cel ce iubește să nu fie în schimb îndrăgit de către iubitul său? — Ba da. — Dar nu se poate ca cel ce îndrăgește să fie detestat așa cum se pare că pățesc uneori cei iubitori cu iubiții lor?[44]. Iubind pe cît de mult le stă în
c putință, unii consideră că nu li se răspunde cu iubire, iar alții că sînt chiar urîți. Sau crezi că asta nu e adevărat? — Ba, da, spuse, e foarte adevărat. — Nu înseamnă asta oare că unul iubește iar celălalt este iubit? — Desigur. — Care din doi este atunci prieten al celuilalt? Cel ce iubește, chiar dacă nu i se răspunde cu dragoste și chiar dacă este detestat, ori cel ce este iubit? Sau în situația asta nici unul nu-i prieten al celuilalt, din moment ce nu se îndrăgesc reciproc? — Mai degrabă așa. — Înseamnă că
d sîntem acum de altă părere decît adineauri. Atunci amîndoi erau prieteni cînd unul din ei iubea pe celălalt; iar acum, dacă nu se iubesc amîndoi, nici unul din ei nu este prieten al celuilalt. — Tot ce se poate, spuse. — Deci nu-i cu putință să fie prieten cel ce iubește, dacă nu se răspunde dragostei sale. — Așa se pare. — Deci nu sînt prieteni ai cailor cei cărora caii nu le răspund la dragoste, nici prieteni ai prepelițelor, de asemenea nici prieteni ai cîinilor, ai vinului, ai gimnasticii ori ai înțelepciunii, dacă înțelepciunea nu le răspunde la dragoste[45]. Sau fiecare dintre ei
e iubește, fără să-l aibă drept prieten pe cel iubit[46], și se înșală poetul cînd spune:

*„Fericit cine are drept prieteni copiii, caii cei vajnici,*
*Iuții copoi și pe oaspele cel străin"?*[47].

— Nu cred, spuse el. — Crezi, deci, că are dreptate? — Da.

— Se pare, deci, Menexenos, că cel iubit îi este prieten iubitorului său, chiar dacă nu-l iubește și chiar dacă-l urăște? Cum se întîmplă cu pruncii nou născuți, care încă
213 a nu iubesc, ba chiar prind ură cînd sînt pedepsiți de mamă sau de tată; dar și atunci cînd ei urăsc, sînt mai dragi părinților ca orice pe lume. — Cred că așa este, spuse. — Rezultă că prieten nu e cel ce poartă, ci cel căruia i se poartă prietenie. — Așa se pare. — Iar dușman este cel urît și nu cel ce urăște. — Pesemne. — Atunci mulți sînt iubiți

de dușmanii lor, dar sînt urîți de prieteni și sînt prieteni
față de dușmani iar față de prietenii lor sînt dușmani, b
dacă prietenie înseamnă a fi iubit și nu a iubi. Este totuși
absurd, prietene dragă, și cred, mai cu seamă, că este
imposibil să fii dușman prietenului și prieten dușmanului
tău. — Se pare că ai dreptate, Socrate, spuse. — Prin
urmare, dacă asta este imposibil, înseamnă că cel ce iubește
trebuie să fie prietenul celui iubit. — Pesemne. — Și tot
așa, cel ce urăște să fie dușmanul celui urît. — Neapărat.
— Deci vom fi siliți să recunoaștem aceleași lucruri ca
adineauri, anume că adesea cineva este prieten cu cine c
nu-i e prieten, adesea chiar cu cel ce-i e dușman, atunci
cînd iubește pe cel ce nu răspunde iubirii sale sau chiar
îl urăște. Adesea poți fi dușman celui ce nu-ți e dușman
sau chiar ți-e prieten, dacă urăști pe cel ce nu te urăște
sau chiar te iubește. — Tot ce se poate, spuse.

— Ce-o să ne facem atunci, am spus, dacă nu pot fi priete-
ni cei ce iubesc, nici cei ce sînt iubiți, nici cei ce iubesc și sînt
iubiți, ci trebuie să spunem că în afară trebuie să existe alții
care-și sînt prieteni[48]. — Pe Zeus, Socrate, nu am nici o idee
în privința asta. — Nu am greșit, oare, pe de-antregul în cău- d
tarea noastră, o, Menexenos? — Așa mi se pare și mie, Socrate,
interveni Lysis, și îndată se înroși la față. Cred că vorba îi
scăpase fără să vrea, fiindcă urmărea cu sufletul la gură cele
ce se discutau. Era clar că ascultase în această stare de spirit.

Atunci eu, vrînd să-i dau pace lui Menexenos, m-am
simțit încîntat de dragostea pentru înțelepciune a lui Lysis
și, luîndu-l ca interlocutor, am spus[49]: „— Cred că ai drep- e
tate, Lysis, să spui că dacă am fi cercetat bine nu ne-am fi
încurcat astfel. Așa că, să nu mai mergem pe calea de-acum,
căci căutarea aceasta îmi pare un drum anevoios. Cred
că ar trebui să mergem pe unde am mai apucat-o, cercetînd
părerile poeților. Ei, într-adevăr, ne sînt părinți și călăuze 214 a
ale înțelepciunii[50]. Ei arată limpede, fără îndoială, ce în-
seamnă prietenia, cînd spun că zeul este cel care-i înprie-
tenește pe oameni, apropiindu-i pe unii de ceilalți. Ei spun
cam așa, dacă nu mă-nșel:

„Pe cei asemenea mereu zeul unul către altul îi mînă"
și-i face să se cunoască[51]. Ori n-ai întîlnit aceste versuri? b

— Ba da, spuse. — N-ai întîlnit cumva şi sentinţele celor
învăţaţi care susţin acelaşi lucru, că întotdeauna cele ce
se aseamănă trebuie să fie prietene între ele? Este vorba
de cei care cugetă şi scriu despre natură şi despre univers[52].
— Ştiu despre ce e vorba, spuse. — Şi n-au dreptate?,
l-am întrebat. — Poate că da, spuse. — Poate că pe jumă-
tate, am spus, ori poate că pe de-a-ntregul, dar nu-i înţele-
gem noi. Căci noi credem că omul ticălos, cu cît se apropie
c de alt ticălos şi are mai mult de-a face cu el, cu atît îl duş-
măneşte mai tare; pentru că săvîrşeşte nedreptatea, iar
între cei nedrepţi şi cei nedreptăţiţi nu poate fi prietenie.
Nu-i aşa? — Aşa e, spuse el. — De aceea, pe jumătate cel
puţin, nu poate fi adevărat ceea ce s-a spus, dacă ticăloşii
se aseamănă între ei. — Ai dreptate. — După părerea mea,
ar trebui să se spună că oamenii buni se aseamănă şi sînt
prieteni între ei, iar cei răi, aşa cum le-a ieşit şi vorba,
nici măcar în sinea lor nu-şi află potriva, căci sînt stihinici
d şi nestatornici[53]. Deci cel ce este potrivnic şi vrăjmaş faţă
de sine, cu anevoie ar mai putea fi pe potrivă şi prieten
faţă de altul. Sau nu eşti de aceeaşi părere? — Ba da,
spuse. — Deci asta cred eu că vor aceia să înţeleagă, prie-
tene, cînd spun că cei ce se aseamănă îşi sînt prieteni,
aşa cum numai omul bun este prieten cu cel bun, în timp
ce omul rău nu se poate de fel împrieteni nici cu cel bun,
nici cu cel rău. Eşti de acord?" — A încuviinţat. — „Aşa
că acum îi cunoaştem pe cei care-şi sînt prieteni. Din dis-
cuţie reiese că numai cei ce sînt buni. — Întru totul de
e acord. — Şi eu, la fel, am spus. Totuşi este aici ceva care
mă nemulţumeşte. Să vedem, pe Zeus, ce-i cu bănuiala
mea. Cei ce se aseamănă sînt oare prieteni pe măsura ase-
mănării lor şi îşi sînt şi de folos în aceeaşi măsură?[54]. Iată
mai precis: poate oare cineva să-i aducă asemănătorului
său vreun folos sau vreun neajuns pe care acesta să nu
şi-l poată aduce el însuşi?[55]. Ori să-l facă să resimtă ceva
215 a ce acesta n-ar putea resimţi şi singur? Şi dacă nu-şi pot fi
de nici un ajutor, cum or să mai aibă afecţiune unul pentru
altul? Este posibil? — Nu este. — Poate fi prieten cel ce

nu resimte afecțiune?[56]. — Nicidecum. — Atunci nimeni nu poate fi prieten cu asemănătorul său. Dar omul bun ar putea fi prieten cu altcineva bun, în măsura în care este bun, nu în care îi seamănă? — Probabil. — Cum așa? Oare omul bun, în măsura în care este bun nu-și ajunge sieși? — Ba da. — Din moment ce-și ajunge sieși, nu duce lipsă de nimic. — De bună seamă. — Cine nu duce lipsă de nimic nu are de primit nici o satisfacție. — Desigur b
că nu. — Iar cine nu simte o satisfacție nu iubește. — De bună seamă. — Și dacă nu iubește, nu poate fi prieten[57]. — Se pare că nu. — Atunci, cum or să poată fi cît de cît prieteni între ei cei buni, cînd unii nu regretă lipsa altora, deoarece își ajung sieși de unii singuri, iar cînd sînt împreună nu-și sînt de nici un folos? În ce chip ar ajunge asemenea oameni să capete însemnătate unii pentru ceilalți? — În nici un chip, spuse. — Deci nu pot fi prieteni dacă nu c
înseamnă nimic unii pentru alții? — Întocmai. — Ia seama, Lysis, cum ne-am mai încurcat! Oare să ne fi înșelat chiar întru totul? — Cum așa? spuse. — Am auzit odată pe cineva spunînd — chiar acum mi-aduc aminte — că și cei asemănători, și cei buni își sînt cei mai mari dușmani, și-l invoca drept martor pe Hesiod, cel ce spune că:

*„Olarul pizmuiește pe olar, poetul pe poet*
*și săracul pe cel sărac"*[58]. d

Și mai spunea că toate celelalte, cu cît seamănă mai mult între ele, cu atît se umplu mai tare de invidie, de vrajbă și de dușmănie; și cu cît sînt mai deosebite, cu atît ajung mai prietene. Că săracul e silit să fie prieten cu cel bogat, și cel slab cu cel puternic, ca să-i fie de ajutor, iar cel bolnav cu medicul. La fel, tot neștiutorul trebuie să-i poarte mulțumire și să-l iubească pe cel învățat. Și acela își continua ideea cu mai multă strălucire, spunînd că e peste e
putință ca cei ce seamănă să fie prieteni, ci se întîmplă exact contrariul: tocmai lucrurile cu totul opuse sînt cele mai prietene. Căci fiecare dorește contrariul și nu asemănătorul său. Uscatul dorește umedul, recele caldul, acrul dulcele, ascuțitul rotunjimea, cel gol dorește umplerea, iar plinul dorește golirea; și toate celelalte în același mod.

Contrariile sînt hrană unele pentru celelalte, în timp ce lucrurile asemănătoare nu-şi sînt de nici un folos[59]. Toate acestea el le spunea cu multă vervă, căci era un bun orator.
216 a Voi ce credeţi? am întrebat. — Că avea dreptate, după cîte pricep, spuse Menexenos[60]. — Putem spune, atunci, că lucrurile contrarii sînt în cea mai mare măsură prietene? — Întocmai.

— Fie, am spus. Dar nu ţi se pare straniu, o, Menexenos? Imediat or să sară asupra noastră acei preaînvăţaţi maeştri ai disputei[61] şi or să ne întrebe dacă nu cumva duşmănia
b este lucrul cel mai contrar prieteniei? Şi ce-o să le răspundem? Sau nu trebuie să recunoaştem că au dreptate? — Ba trebuie. — Deci, vor spune ei: duşmanul este prieten cu prietenul, ori prietenul cu duşmanul? — Nici una din două. — Cel drept este oare prieten cu cel nedrept, sau înţeleptul cu desfrînatul, sau cel bun cu cel rău? — Nu cred că e aşa. — Şi totuşi, am spus eu, dacă îndeobşte un lucru este prieten cu altul, datorită faptului că sînt contrarii[62], trebuie să fie prietene şi cele dinainte. — Trebuie. — Deci nici lucrurile asemănătoare, nici cele contrarii nu sînt prietene între ele. — Se pare că nu.

c Ne-a mai rămas încă de cercetat dacă nu cumva prieten înseamnă, de fapt, altceva decît toate acestea, anume dacă nu cumva ceea ce este nici-bun-nici-rău poate fi prieten cu cel bun. — Ce vrei să spui?, întrebă el. — Zău că nu-mi dau bine seama, am spus, şi că de fapt eu însumi sînt ameţit de dificultatea discuţiei. — Îmi vine să cred în vechea zicală că „prieten îţi este frumosul"[63]. Aşa cum este, el se arată a fi ceva neted şi alunecos, care ne scapă şi fuge de
d noi, datorită naturii lui. Spun deci că este frumos lucrul bun. Sau nu eşti de acord? — Ba da[64].

— Deocamdată fac prorocirea că prieten cu cel frumos şi bun este lucrul nici-bun-nici-rău. Ascultă ce mă face să profeţesc astfel[65]. Eu consider că există trei feluri de lucruri: bune, rele şi nici-bune-nici-rele. Tu ce zici? — Ai dreptate. — Că lucrul bun nu e prieten cu cel bun, nici cel rău cu
e altul rău şi nici cel bun cu cel rău, ne-a dovedit-o discuţia de pînă acum. Rămîne atunci, dacă admitem că ceva este prieten cu altceva, ca lucrul nici-bun-nici-rău să fie prieten

ori cu cel bun, ori cu altul de acelaşi soi cu el. Căci în nici
un caz n-ar putea fi prieten cu răul. — Ai dreptate. — Dar
nici cu asemănătorul său nu poate fi, aşa cum am stabilit
adineauri. Nu-i aşa? — Da. — Deci lucrul nici-bun-nici-rău
nu poate fi prieten cu cel care este deopotrivă cu el. — Se
pare că nu. — Rămîne ca lucrul nici-bun-nici-rău să fie
prieten numai cu lucrul bun. — Aşa trebuie, pare-se. 217 a

— Oare afirmaţia asta ne va fi o bună călăuză? Dacă
am vrea să ne închipuim cum este un trup sănătos, ne-am
gîndi la unul care n-are nevoie de medicină şi nici de vreun
alt ajutor; se înţelege că nici un om sănătos nu este prieten
cu medicul în vederea sănătăţii. Ce crezi? — Desigur că
nu. — Va fi prieten numai cel bolnav, din cauza bolii.
— Cum să nu fie? — Însă boala este un rău, iar medicina b
este folositoare şi bună. — Desigur. — Iar trupul în sine
nu este nici-bun-nici-rău. — Întocmai. — Însă din cauza
bolii se vede el silit să îndrăgească şi să iubească medicina.
— Aşa cred. — Deci cel nici-bun-nici-rău ajunge prieten
cu lucrul bun datorită prezenţei răului. — Aşa se pare.
— Este clar că asta se întîmplă mai înainte ca el să fie
făcut rău de către răul care-l posedă. Căci odată devenit
rău nu ar mai dori binele şi nu i-ar mai fi prieten. Doar
am spus că este imposibil ca răul să fie prieten cu lucrul c
bun. — Imposibil, desigur.

— Luaţi acum seama la ce spun. Susţin că unele lucruri
sînt şi în sine, aşa cum apar la un moment dat, în timp ce
altele nu[66]. De pildă, dacă cineva vrea să vopsească ceva
într-o culoare, pe obiectul vopsit apare culoarea aşternută.
— De bună seamă. — Oare obiectul astfel vopsit *este* de
culoarea care i s-a aşternut? — Nu pricep, spuse el. — Să
luăm un exemplu, am spus eu. Dacă cineva ţi-ar vopsi d
părul tău cel blond cu cenuşă, el ar fi alb, sau ar părea că
este? — Ar părea, spuse el. — Deci culoarea albă ar fi o
aparenţă. — Da. — Înseamnă că în nici un chip părul nu
devine alb şi că, în ciuda culorii albe care apare, el nu este
nici alb, nici negru. — Ai dreptate. — Dar atunci cînd,
prietene, bătrîneţea îl va face de acea culoare, atunci părul
*va fi* aşa cum va apărea, căci arătînd alb el va fi într-adevăr
alb. — Cum de nu? — Tocmai asta te întreb acum, dacă

e un lucru, de îndată ce capătă o aparență, devine în ființa sa deopotrivă cu aceasta, ori va fi așa numai în cazul unei anumite aparențe, altminteri nu? — Mai degrabă așa, spuse. — Deci lucrul nici-bun-nici-rău, avînd uneori răul prezent în el, poate să nu fie încă rău, dar alteori poate să fi devenit astfel. — Întocmai. — Prin urmare, cînd încă nu este rău, dar are răul prezent în el, însăși această prezență îl face să dorească binele. Dar de îndată ce aceasta l-a făcut rău, îl lipsește de dorința și totodată de prietenia
218 a către cel bun. Căci el nu mai este nici-bun-nici-rău, ci rău. Ori răul nu poate fi prieten cu binele. — Nu, bineînțeles.

— De aceea putem spune că cei ce sînt deja înțelepți nu mai sînt iubitori de înțelepciune, fie că sînt zei sau oameni. Dar nu sînt iubitori de înțelepciune nici cei care se află într-o ignoranță atît de mare încît sînt răi[67]. Cel rău și ignorant nu poate fi iubitor de înțelepciune. Rămîn cei ce au acest rău, neștiința, dar n-au ajuns încă din cauza lui într-atît de obtuzi și ignoranți încît să considere că știu
b ceea ce nu știu. De aceea sînt iubitori de înțelepciune cei ce sînt încă nici-buni-nici-răi, dar nu o iubesc nici cei răi, nici cei buni. Căci am văzut din discuția de adineauri că un lucru nu este prieten nici cu contrariul, nici cu asemănătorul său. Sau nu vă amintiți? — Ba cît se poate de bine, mi-au răspuns amîndoi. — Așa că, o, Lysis și Menexenos, am spus eu, am descoperit pe deplin ce este și ce nu este prietenia. Spunem că există prietenie, în privința sufletului, a trupului precum și în toate celelalte privințe, atunci cînd cel nici-bun-nici-rău, datorită prezenței răului, îndrăgește pe cel bun. Amîndoi au încuviințat și au fost întru
c totul de acord că lucrurile stau întocmai[68].

Eu însumi eram tare bucuros, întocmai ca un vînător mulțumit de prada sa. Dar atunci, nu știu de unde, mi-a venit bănuiala cît se poate de absurdă că cele stabilite de noi sînt false[69]. Și îndată am grăit cu toată mîhnirea: „Vai, Lysis și Menexenos, teamă mi-e că ne-am îmbogățit
d numai în vis! — Ce s-a întîmplat?, mă întreabă Menexenos. — Mă tem, i-am răspuns, că, întocmai ca niște impostori, ne-am folosit de cuvinte înșelătoare în privința prieteniei. — Cum așa?, mă întrebă. — Tocmai asta să vedem, i-am

răspuns. Cel care-i prieten, este prieten cu cineva, nu? — Neapărat, spuse el. — Este el prieten fără nici un motiv și scop, sau în vederea și din pricina unui anumit lucru? — Ba cu un scop și dintr-o pricină[70]. — Oare fiindu-i prieten lucrul în vederea căruia el este prieten cu cel cu care-i prieten, ori nefiindu-i nici prieten, nici dușman? — Nu prea te înțeleg, spuse. — E posibil, am zis eu. Să e
vedem, poate că altminteri ai să mă urmărești și cred că și eu am să dau mai bine seama de ceea ce spun[71]. Spuneam mai înainte că bolnavul este prieten cu medicul, nu-i așa? — Da. — Nu este el prieten cu medicul din cauza bolii și în vederea sănătății? — Ba da. — Iar boala este un rău? — Bineînțeles. — Dar sănătatea?, l-am întrebat eu, este ea un bine, un rău, ori nici una din două? — E un bine, răspunse. — Spuneam, deci, mi se pare, că trupul, cel nici- 219 a
bun-nici-rău, din pricina bolii, adică din pricina unui rău, este prieten cu medicina; iar medicina este un lucru bun. Mai spuneam că prietenia medicinei este căutată în vederea sănătății și că sănătatea este un lucru bun. Așa e? — Desigur. — Sănătatea este ea oare sau nu un prieten? — Este un prieten. — Iar boala este un dușman? — Fără îndoială. — Atunci lucrul nici-bun-nici-rău, din pricina unuia rău și b
dușman este prieten cu unul bun, în vederea altui lucru bun și prieten. — Așa se pare. — Deci un lucru este prieten cu altul în vederea unui prieten și din pricina unui dușman. — Se poate[72]. — Fie, am spus eu. Și pentru că am ajuns aici, să fim cu băgare de seamă, copii, ca să nu ne înșelăm. Să trecem cu vederea faptul că un prieten a devenit prieten cu prietenul său, că deci cei asemănători ajung prieteni între ei, ceea ce spuneam că este cu neputință. Să vedem de nu ne înșelăm cumva în ceea ce am afirmat acum. Medi- c
cina, spunem noi, este prietenă în vederea sănătății. — Da. — Atunci și sănătatea ne este prietenă. — De bună seamă. — Dacă ne este prietenă, ea ne este în vederea a ceva. — Da. — În vederea unui prieten, dacă ne ținem de ce am recunoscut mai înainte. — Întocmai. — Va fi și acesta prieten în vederea altui prieten? — Da. — Nu trebuie, oare, să contenim cu mersul nostru mai departe, ori să ajungem la un principiu care să nu mai trimită la altă prietenie, ci

care să fie tocmai el, prietenul cel dintîi, în vederea căruia
d să putem spune că toate celelalte lucruri ne sînt prietene?
— Neapărat.

— Spun aceasta, pentru ca toate celelalte, de care zicem că sînt prietene în vederea prietenului celui dintîi, să nu ne mai amăgească întocmai unor simulacre ale sale, dat fiind că numai el este cel cu adevărat prieten[73]. Să ne gîndim în felul următor: cînd cineva pune mare preț pe un lucru, așa cum un tată își prețuiește fiul mai mult decît toate celelalte bunuri, nu va pune el preț și pe altceva, tocmai pentru că-și îndrăgește fiul mai presus de toate?
e De pildă, cînd ar afla că acesta a băut cucută, n-ar pune el mare preț pe vin dac-ar socoti că vinul îi poate salva fiul? — Cum să nu? spuse. — N-ar pune și pe vasul în care s-ar afla vinul? — Bineînțeles. — Asta nu înseamnă nicidecum că el pune mai mare preț pe un vas de lut și nici pe trei măsuri de vin, decît pe fiul său. Iată ce se petrece: toată strădania nu este depusă pentru cele pregătitoare în vederea unui lucru, ci tocmai pentru acel lucru în vederea căruia
220 a se fac asemenea pregătiri. Nu rareori spunem că punem mare preț pe aur și pe argint, ceea ce nu înseamnă nicidecum că-i așa în realitate. Căci lucrul pe care punem cel mai mare preț se vede a fi tocmai acela în vederea căruia se agonisesc și aurul și toate celelalte. Putem vorbi astfel? — Fără îndoială.

— Oare nu se poate judeca la fel și în privința prieteniei? ori de cîte ori spunem că niște lucruri ne sînt prietene în vederea altui lucru prieten, exprimăm numai o aparență;
b căci în realitate se întîmplă să ne fie prieten numai acel lucru către care țintesc toate cele ce reprezintă prietenii. — Într-adevăr, așa se întîmplă. — Deci, ceea ce ne este realmente prieten nu mai poate fi prieten în vederea altui lucru prieten. — Într-adevăr. — Atunci trebuie să abandonăm părerea aceasta, pentru ca nu cumva și el să fie prieten în vederea altui lucru prieten. Însă binele ne este prieten? — Sînt de părere că da.

Înseamnă că binele este îndrăgit din cauza răului, și atunci lucrurile stau astfel: dacă, așa cum spuneam adi-
c neauri, date fiind cele trei stări, binele, răul și nici-binele-

nici-răul, am lua în considerație numai primele două,
răul rămînînd cu totul deoparte și nemaiafectînd nimic,
nici trupul, nici sufletul, nici pe celelalte de care spuneam
că în sine nu sînt nici-bune-nici-rele, ne-ar mai fi atunci
binele de vreun folos, ori ar deveni cu totul inutil? Dacă
nimic nu ne-ar mai vătăma și nu am mai avea nevoie de
ajutor în nici o privință, ar deveni astfel limpede că îndră- d
gim și iubim binele din pricina răului, pentru că binele
este un leac împotriva răului, iar răul este o boală. Și în
lipsa bolii, nu avem nevoie de nici un leac. Oare așa, prin
natura sa, este iubit binele din pricina răului, de către noi,
care sîntem la mijloc între rău și bine? Căci binele pentru
sine însuși nu are nevoie de nimic. — Se pare, spuse el,
că așa este. — Prin urmare ne este prieten acel lucru către
care tind toate celelalte — despre care am afirmat că sînt
prietene în vederea altui prieten — fără ca acesta să le fie
asemănător. Dat fiind că acestea au în vedere un prieten,
ele se numesc prietene, cînd în realitate prieten pare să e
fie tocmai contrariul; doar am văzut că prietenul există
în vederea dușmanului[74]. Ori dacă dușmanul ar dispărea,
se pare că nici prieten nu am mai avea. — După cîte afir-
măm, nici eu nu cred că am mai avea.

— Pe Zeus, am spus, dar dacă răul ar dispărea, n-ar mai
exista foamea, setea și celelalte? Ori foame va fi cît vor
dăinui oamenii și celelalte viețuitoare, însă fără să le fie 221 a
vătămătoare? La fel, setea și celelalte dorințe, ce nu sînt
rele, vor mai exista ele după dispariția răului? Ori este
ridicol să te întrebi ce va exista atunci și ce nu va mai
exista? Cine-ar putea să știe? Deocamdată asta știm, că
acum foamea poate fi vătămătoare dar poate fi și folosi-
toare. Nu-i așa?[75]. — Fără îndoială. — Deci, a fi însetat și a
avea toate dorințele de acest fel este cînd dăunător, cînd b
folositor, cînd nici una, nici alta. — De bună seamă. — Iar
cînd dispar lucrurile rele, trebuie oare să dispară laolaltă
cu ele și cele ce prin natura lor nu sînt nici-bune-nici-rele?
— Nicidecum. — Așadar, dorințele, care nu sînt nici-bune-
nici-rele, vor dăinui chiar dacă dispar lucrurile rele. — Așa
se pare. — Este oare posibil ca cel ce iubește și dorește
ceva să nu fie și prieten al lucrului pe care-l dorește și

iubeşte?[76]. — Nu cred că se poate. — Se pare deci că există
c lucruri prietene chiar şi după dispariţia relelor. — Da.
— Însă dacă răul ar fi pricina existenţei prieteniei, odată
cu dispariţia sa nu s-ar mai putea ca un lucru să fie prieten
cu altul. Deoarece ar fi imposibil ca după dispariţia pricinei
să mai existe lucrul care a rezultat din aceasta. — Ai drep-
tate. — Dar noi recunoscusem că prietenia se iveşte cînd
îndrăgeşti ceva dintr-o anumită pricină. Şi nu socoteam
noi că din pricina răului, lucrul nici-bun-nici-rău este prie-
ten cu cel bun? — Întocmai. — Ori acum, pare-se, din altă
pricină eşti prieten cu cineva, ori cineva îţi este prieten.
d — Aşa se pare. — Nu cumva, aşa cum tocmai spuneam,
dorinţa este, de fapt, pricina prieteniei, iar cel ce doreşte
este prieten cu cel pe care-l doreşte, atunci cînd îl doreşte?
Aşa că tot ce discutam mai înainte despre prietenie era o
sporovăială, însăilată ca un lung poem[77]. — Tot ce se
poate, spuse. — Numai că, am spus eu, doritorul doreşte
e lucrul de care-i lipsit. Nu-i aşa? — Aşa este. — Deci cel
aflat în lipsă este prieten cu lucrul care-i lipseşte? — Aşa
cred. — Şi duce lipsa lucrului care-i este luat. — De bună
seamă. — Se pare, atunci, că dragostea, prietenia şi dorinţa
au în vedere un lucru care ne este apropiat[78], după cum
se vede, o, Lysis şi Menexenos. — Au fost de acord. — Deci,
voi care sînteţi prieteni între voi prin natură sînteţi apro-
piaţi unul de celălalt. — Cu siguranţă, au răspuns. — Deci,
copii, dacă cineva doreşte pe un altul, sau îl iubeşte, nu-l
poate dori, nici iubi, nici nu-i poate fi prieten fără să-i
222 a fie, într-un fel sau altul, apropiat: fie prin sufletul său,
fie prin vreo înclinaţie sufletească, prin obiceiurile sau prin
chipul său. — De bună seamă, spuse Menexenos, în timp
ce Lysis tăcea. — Bine, am spus. Iar ceea ce ne este apro-
piat prin natură, se pare că trebuie să ne fie şi prieten.
— Aşa se pare. — Trebuie, deci, ca iubitorul cel sincer şi
neprefăcut să fie îndrăgit de către iubit.
b Lysis şi Menexenos abia dac-au încuviinţat, în timp ce
Hippothales, de plăcere, schimba feţe-feţe.

Dar eu, vrînd să mai cercetez această idee, am spus:
— Dacă apropiatul diferă de asemănător, cred că am putea,
o, Lysis şi Menexenos, să definim şi prietenia. Dar dacă

se întîmplă ca apropiatul să fie identic cu asemănătorul,
nu ne va fi ușor să respingem opinia dinainte, că asemănă-
torul nu-i este de folos asemănătorului său din pricina
asemănării. Căci este absurd să consideri că nefolositorul
îți este prieten. Vreți, deci, dat fiind că sîntem ca și îmbă- c
tați de discuție, să admitem și să afirmăm că apropiatul
este altceva decît asemănătorul?[79]. — De bună seamă.
— Vom putea susține, atunci, că binele ne este îndeobște
apropiat, în timp ce răul ne este străin? Ori că răul este
apropiat răului, binele celui bun, și că cel nici-bun-nici-
rău este apropiat de cel nici-bun-nici-rău?[80]. — Ei încu-
viințară că fiecăruia îi este apropiat cel de același fel cu
el. Ne-am întors, deci, copii, iarăși la părerea pe care mai d
întîi o respingeam, din moment ce nedreptul poate fi prie-
ten cu cel nedrept și răul cu cel rău, tot așa cum binele
este prieten cu cel bun. — Așa se pare. — Dar cum așa?
Dacă spunem că binele și apropiatul sînt identice, asta
înseamnă altceva decît că binele este prieten numai cu cel
bun? — De bună seamă. — Și noi care credeam că trebuie
să combatem tocmai această idee?! Sau nu vă amintiți?
— Ne amintim[81].

— Mai putem aduce ceva în discuție? Ori e limpede că e
nimic? Trebuie, prin urmare, întocmai ca maeștrii tribuna-
lelor, să reluăm toate cele afirmate. Iar dacă nici cei iubiți,
nici cei iubitori, nici asemănătorii, nici neasemănătorii,
nici cei buni, nici cei apropiați, nici toate celelalte cazuri
cîte le-am cercetat — pe care, de fapt, nu mi le mai amin-
tesc, atît au fost de multe — dacă nici unul, deci, dintre
ei nu poate fi prieten, eu nu mai știu ce să zic.

În timp ce spuneam acestea, aveam de gînd să provoc 223 a
la discuție pe careva dintre cei mai vîrstnici. Dar atunci,
ca niște demoni, se iviră pedagogii, cel al lui Menexenos
și cel al lui Lysis, împreună cu frații acestora, și le porun-
ciră să meargă acasă[82]. Căci se făcuse tîrziu. La început,
noi și cei din jur am încercat să-i îndepărtăm. Cum însă
nu le păsa de noi și continuau să-i cheme, bolborosind furioși, b
și, cum ne-am dat seama că băuseră în cinstea lui Hermes,
astfel că nu se putea trata cu ei, ne-am lăsat păgubași
și am pus capăt adunării. La plecare le-am mai spus totuși:

— „O, Lysis şi Menexenos, ne-am făcut acum de rîs, atît eu, om bătrîn, cît şi voi. Cei de faţă, plecînd, or să spună că deşi ne socotim prieteni unii cu ceilalţi, căci eu mă pun în rînd cu voi, n-am fost în stare în nici un chip să descoperim ce este prietenia".

# NOTE

**Preambul.** În suita aproximativă a operelor platoniciene *Lysis* ocupă un loc destul de incert şi controversat de către comentatorii moderni. Aceasta întrucît se remarcă o neconcordanţă între factura compoziţională a dialogului şi orientarea speculativă ce-i este specifică. În acest sens, *Lysis* are afinităţi structurale cu dialogurile socratice, fiind ca şi *Ion*, *Lahes*, *Charmides*, cei doi *Hippias*, un dialog de tip protreptic al cărui demers inductiv conclude provizoriu şi aparent în mod negativ. Şi în *Lysis* întîlnim aceleaşi turnuri ale spiritului retoric ca şi în celelalte dialoguri, în care există încă multe afinităţi cu tipul de argumentare sofistică, de pildă, investigaţia eristică, ce induce paradoxul şi negarea premiselor, referinţa la texte poetice citate ca autoritare puncte de plecare pentru noi demersuri, interlocuţiunea cu parteneri succesivi etc. Din toate aceste motive *Lysis* este aşezat printre dialogurile de tinereţe de către unii învăţaţi ca Alfred Croiset. Pe de altă parte, în investigaţia asupra corelatelor prieteniei demersul inductiv ajunge să circumscrie termeni ontologici fără să se oprească în mod definitoriu asupra lor, constituind însă un preludiu pentru maieutica unor dialoguri de maturitate, ca *Banchetul* şi *Phaidros*. Pentru acest motiv P. Friedländer consideră că *Lysis* este un satelit al *Banchetului*, aşezîndu-l în cronologia operei platoniciene între *Phaidros* şi *Banchetul*.

Din punct de vedere literar, *Lysis*, ca şi *Charmides*, presupune un cadru mediator, anume naraţiunea lui Socrate către un auditor implicit. Pe canavaua acestei relatări se brodează succesivele interlocuţii ale lui Socrate cu celelalte personaje ale dialogului, la care naratorul Socrate se referă prin reflexii psihologice sau prin explicitări şi detalii privind timpul şi spaţiul acţiunii relatate. Acest procedeu, dealtminteri neuzitat în celelalte dialoguri, cu excepţia lui *Charmides*, face ca în *Lysis* elementele de cadru epic şi descriptiv (spaţiul, evoluţia caracterelor) să capete o pondere considerabilă. Condiţionat în bună măsură de aceste elemente, distingem mai întîi *preambulul* (de la 203 a—206 e) ce se petrece în afara Atenei, la intrarea unei palestre. Socrate, trecînd prin dreptul acesteia, în drum, de la o palestră la alta, este oprit de cîţiva tineri ce-i erau bine cunoscuţi. În controversa care se iscă imediat cu privire la sentimentele lui Hippothales faţă de Lysis, Socrate este luat ca arbitru

şi invitat să intre în palestră. Urmează (între 206 d—207 c) o descriere expresivă şi succintă a reperelor privind scena în care se va petrece dezbaterea socratică. Astfel se succed, în ordinea firească oricărei naraţii, intrarea lui Socrate şi a grupului de tineri în palestră, înregistrarea prezenţei copiilor şi efebilor îmbrăcaţi în haine de sărbătoare în cinstea lui Hermes, îndeletnicirile oţioase ale copiilor şi, în sfîrşit, identificarea, am zice epifania, lui Lysis. În acest moment am căpătat cunoştinţă de toate personajele dialogului, a căror atentă conturare psihologică şi intelectuală este urmărită în tot cursul dialogului, atît prin notaţiile marginale cît mai ales prin replicile interlocuţiei. Cu toţii par să fie personaje autentice, existente în Atena lui Socrate într-o perioadă ce nu se poate stabili cu rigoare. Cu toţii pot fi consideraţi martori şi discipoli ai învăţăturii socratice. Lysis, centrul de interes în dialog, fiind încă un copil, uimeşte prin frumuseţea şi graţia sa fizică şi sufletească, dar nu mai revine ca personaj în alte dialoguri. Hippothales, menţionat ca discipol al lui Socrate de Diogenes Laertios (*Vieţile filozofilor*, III, 46), este un efeb, format intelectual după maniera tradiţională, persiflată de Socrate; Ctesip este prezent împreună cu vărul său Menexenos la ultimele clipe ale lui Socrate, în *Phaidon*, în timp ce lui Menexenos îi este consacrat un dialog sui-generis, în care Socrate face elogiul Atenei.

S-ar putea stabili în economia dialogului o anumită intenţionalitate de marcare a personajelor în funcţie de tezele ce li se atribuie şi de felul reacţiilor lor. Se poate vorbi, astfel, de pindarismul lui Hippothales, de eleatismul lui Lysis, ce conotează şi o anumită inocenţă şi spontaneitate sufletească, faţă de care Socrate-Platon manifestă o vădită congenialitate. Tot astfel se poate vorbi despre heraclitismul lui Menexenos şi Ctesip, personaje de tip reflexiv.

Într-adevăr, fiecare din etapele dialogului se poate demarca în funcţie de participarea succesivă a cîte două din personajele amintite. Astfel, în preambul, Hippothales şi Ctesip se întreţin alternativ cu Socrate, în timp ce dezbaterea propriu-zisă este constituită exclusiv din dialogul alternativ al lui Socrate cu cei doi copii, Lysis şi Menexenos. Fiecare etapă a dialogului ce comportă o structură recurentă (expunerea tezei, explicitarea şi argumentarea, apoi contra-argumentarea şi refutaţia) are ca actanţi, variabili în mod alternativ, pe unul din cei doi copii. Se poate observa cum şi tezele prezentate sînt congruente cu spiritul respectivului interlocutor al lui Socrate. Astfel, discuţia iniţială despre condiţiile prieteniei (între 207 d—211 a) este purtată împreună cu Lysis. Urmează un scurt intermezzo, în care Lysis se întrece pe sine în graţie

şi afabilitate iar Socrate se străduieşte să-i răspundă spiritual şi îndatoritor. Apoi, odată cu revenirea lui Menexenos, discuţia ce se poartă cu el se axează asupra definirii termenilor prieteniei (211 d—213 d), pînă ce se iese din impas prin revenirea lui Lysis ca interlocutor şi stabilirea unei relaţii eleatice între prietenie şi asemănare (214 a—215 c). Se iese apoi din noul impas odată cu revenirea lui Menexenos, cel apt pentru subtilităţi dialectice. Se cercetează mai întîi relaţia de tip heraclitian între prietenie şi contrarietate (215 c—218 c), pentru ca de aici înainte Socrate să formuleze mai mult către sine o serie de exigenţe ce induc aporii succesive, privind medietatea relaţiei de prietenie (218 c—220 e), soluţia utilizării termenului οἰκεῖος, culminînd cu impasul şi confuzia finală. În aceste aporii şi iluminări consecutive, nici Menexenos, şi cu atît mai puţin Lysis, nu urmăresc cu uşurinţă logica argumentaţiei lui Socrate, ce iese, de fapt, din cadrul structural iniţial propus, evoluînd gradual către postulările de tip ideatic. Socrate însuşi pare derutat de ceea ce rezultă din maieutica sa, încercînd să fie solidar cu tinerii săi interlocutori. Potrivit acestei noi turnuri a dezbaterii se modifică în paragrafele finale (de la 218 c înainte) şi datele structurale ale dialogului: elementele de cadru se estompează, atenţia cea mai mare se îndreaptă asupra zadarnicelor tribulaţii speculative ale personajului Socrate ce încearcă să iasă dintr-un impas crescînd. Totul se curmă însă, în mod cvasi-dramatic, prin intervenţia *ex-machina* a pedagogilor care, nevrînd să ştie de nimic, pun capăt discuţiei tocmai cînd Socrate se gîndea să reîmprospăteze discuţia făcînd apel la interlocutori mai maturi, adică la premise mai solide. Acest lucru se va petrece în *Banchetul*, justificîndu-se astfel rolul de satelit ce i se atribuie lui *Lysis* pe lîngă marele dialog ce-l complineşte şi-l supradetermină în mod evident.

[1] Termenul este propriu pentru obstetrică. Metaforic, Socrate, fiul moaşei Phainarete, prin dialectica învăţăturii sale aduce la viaţă adevărurile aflate în stare de latenţă în spiritul interlocutorilor săi.

[2] Academia şi Liceul, denumiri destinate unei atît de importante valorizări în civilizaţia modernă, se raportează la bine cunoscute împrejurimi ale Atenei. Academia, iniţial un parc umbros cu platani şi ulmi aflat la 6 stadii nord-vest de Atena, cuprinzînd un lăcaş închinat eroului local Academos, era în vremea lui Socrate sediul unui gimnaziu mult frecventat de atenieni. Pe aleile acestui gimnaziu şi-a început şi Platon prelegerile conferindu-i celebritate. Liceul (Lykeion) fiind un loc împă-

durit a fost ales încă din vremea lui Pisistrate ca sediu al unui gimnaziu în imediata vecinătate a unui lăcaş consacrat lui Apollo Lykeios. Ca şi Academia, devine un loc favorit al prelegerilor sofistice, unde îşi stabileşte şi Aristotel şcoala timp de 13 ani.

[3] Panops este un erou al mitologiei locale a Aticei, din zona Atenei, care dă numele fîntînii amintite.

[4] Nu este vorba de un maestru de gimnastică (pedotrib), ci de un educator (σοφιστής), altminteri necunoscut, care îi instruia pe copii şi pe adolescenţi în acea πολυμάθεμα, profesată de sofiştii contemporani cu Socrate. În *Norii*, Aristofan îl identifică pe Socrate, pe nedrept, cu asemenea profesionişti ai omniscienţei.

[5] Întrebarea pe care o pune Socrate conţine în aparenţă două chestiuni de ordin diferit. Răspunzînd enigmatic numai la cea de-a doua chestiune, Hippothales declanşează acţiunea dialogului în cursul căruia se defineşte în mod implicit şi rostul prezenţei lui Socrate în palestră. Astfel, prima chestiune pusă de filosof nu rămîne fără răspuns.

[6] Pasajul oferă o anticipare a discuţiei despre Eros din *Banchetul*. Vorbind despre „harul" său (τοῦτο ... ἐκ θεοῦ δέδοται), Socrate îşi limitează în mod ironic competenţa, îndrumînd discuţia către relaţia de prietenie.

[7] În original: ποιήματα ... καὶ συγγράμματα, cu referire atît la genul tradiţional al elogiilor în versuri, cît şi la noul gen al encomiilor în proză, inovat de retorica sofistică, în special ilustrat de Gorgias. Termenul de ἐγκώμιον apare mai jos la 205 d.

[8] Este pentru a patra oară că se menţionează înroşirea lui Hippothales. Tot ceea ce se mai observă privitor la firea personajului dovedeşte interesul lui Platon pentru o atentă conturare psihologică a personajelor. Hippothales este o fire avîntată şi romanţioasă care se îndrăgosteşte de un alt emotiv, de Lysis.

[9] Termenii folosiţi în text (ληρεῖ τε καὶ μαίνεται) definesc starea dionisiacă în care se poate afla un artist în proces de inspiraţie. Hippothales are în acelaşi timp susceptibilitatea artistului şi a îndrăgostitului.

[10] Socrate este interesat de *(dianoia)* gîndul lui Hippothales, mai precis de felul cum acesta se traduce în comportamentul său faţă de Lysis. Mai puţin îl interesează expresia acestui gînd *(lexis)* în forma poeziei. *Dianoia* este un concept-cheie în estetica şi în psihologia platoniciană şi aristotelică (cf. *R.*, 395 d; *Ti.*, 88 a; *Poetica*, 6 etc.).

[11] Textual, χρονικώτερα, ceea ce ar însemna „chiar din timpul lui Cronos".

[12] Este redat în acest pasaj tiparul consacrat al unei ode encomiastice scrise pentru învingătorii la jocurile elenice, de felul compozițiilor lui Pindar, Stesihor ori Bacchylides. Se evoca felul întrecerii, genealogia eroului și mitul care constituia nucleul compoziției. Este evident în această evocare tonul de zeflemea căruia i se va conforma și Socrate, referindu-se, un rînd mai jos, la encomionul în cinstea victoriei *in spe* asupra lui Lysis. Poezia anacreontică ne familiarizează cu această asimilare a jocului erotic cu cel sportiv.

[13] În text, ποιεῖν și ᾄδεῖν se pot referi fie la diferența de gen dintre proză și versuri lirice, fie la succesiunea compoziție-interpretare a producției poetice. Mai jos, la 205 e, am tradus λεχθέντα καὶ ᾀσθέντα prin „recitări și cîntece".

[14] Textual: καλῶν τε κἀγαθῶν, expresie generică pentru o valoare etic-estetică.

[15] Textual: σοφός τὰ ἐρωτικά —, învățat și priceput în cele ale dragostei — indică presupoziția de caracter empiric ce se cere verificată și filosofic în cursul dialecticii discuției.

[16] Metafora de tip anacreontic comentată mai sus apare și în această asimilare a seducției cu vînătoarea.

[17] Acest tip de raportare pragmatică este totdeauna prezent ca un criteriu axiologic în dezbaterea socraticilor, la Xenofon, Platon, Antistene, Aristip etc.

[18] Astfel Hippothales ajunge să-l solicite el însuși pe Socrate în termeni similari adresării de mai înainte a filosofului, de la 205 a, către Hippothales, în acel moment recalcitrant.

[19] Se subliniază o dată mai mult superioritatea dialecticii (διαλέγεσθαι) asupra reprezentării artistice (λέγειν, ᾄδεῖν), ca mijloc de persuasiune.

[20] Sărbătorile lui Hermes, în original „Hermaia", în cinstea zeului-patron al jocurilor gimnice și al palestrelor. Este bine marcată în cursul dialogului diferența de vîrstă și de regim dintre copii (între 12—14 ani) și adolescenți (între 14—18 ani). Ctesip și Hippothales sînt în preajma vîrstei de 18 ani dinaintea efebiei.

[21] Grupul „jucătorilor de arșice" a fost imortalizat de Policlet într-o celebră piesă statuară, Astragalizontes, citată de Pliniu printre operele

de artă adunate în palatul imperial al lui Titus (*Istoria Naturală*, XXXVI, 4).

[22] Textual: καλός τε κἀγαθός. Apariția lui Lysis este o culminanță. În vestibulul palestrei aflăm antecedente și referințe directe asupra sa, iar în palestră, cînd Socrate trece în revistă grupurile de tineri îl identifică imediat grație aureolei atît de vizibile a *kalokagathiei* ce-l pune mai presus de ceilalți. Este poate una dintre cele mai plenare epifanii ale grației și armoniei fizice și spirituale din cultura literară antică, congenială celebrelor reprezentări plastice fidiace și policletice. Este anticipatorie, în același timp, pentru o neuitată reprezentare a efebului, cum este cea din *Moartea la Veneția* a lui Thomas Mann.

[23] Abia acum, după o apreciabilă retardație, se constituie cadrul scenic pentru discuția dialectică ce va urma, în vestiarul palestrei. Vor evolua Socrate, Menexenos, Lysis și Ctesip, în timp ce Hippothales va rămîne tăcut și ascuns după ceilalți privitori anonimi, participînd însă afectiv la cele ce se discutau. Intrarea sau ieșirea cîte unui personaj (Menexenos) punctează etape ale dialogului iar în final năvala pedagogilor pune capăt discuției.

[24] Ar putea fi o referință la norma societăților pitagoreice cunoscute de Platon în Sudul Italiei.

[25] Pedotribul exercita, pe lîngă funcția de maestru de gimnastică, rolul de organizator de festivități, de medic chiar. Reproducerea acestor incidențe, plecarea, apoi revenirea lui Menexenos, fac ca povestirea lui Socrate să se apropie cît mai mult de firescul situației.

[26] În antichitate, pedagogul (etimologic *paidagogos* — cel ce conduce copii), era un sclav, de cele mai multe ori barbar, care-i supraveghea și-i însoțea pretutindeni pe copiii de oameni liberi, precum niște dădace bărbătești.

[27] Instrucția în litere și în muzică, alături de gimnică, constituiau *trivium*-ul educației copiilor atenieni.

[28] A fi medic la curtea Marelui Rege al Persiei nu este numai o presupoziție retorică, întrucît istoricul Ctesias din Cnidos a avut această funcție în contemporaneitatea lui Platon.

[29] În această discuție, Socrate îl aduce pe Lysis la recunoașterea uneia din tezele „iluministe" cele mai importante ale epocii, susținute de către sofiști îndeobște, cu privire la îndreptățirea cunoașterii și a priceperii empirice, de a fi atotputernice în viața publică și în cea pri-

vată. Vîrsta, ori poziția socială sau familială nu generează de la sine și capacitatea profesională sau cetățenească. Consecințele unei atare teze sînt deformate tendențios în *Norii* lui Aristofan. Am redat cu predilecție prin „pricepere" și „a se pricepe", termenii originali φρόνησις, ἐπιστήμη (209 c 6, 209 d 2, 209 c 2, 210 a 4).

30 Este încă o subliniere a tezei „iluministe" de mai sus: cunoașterea și capacitatea profesională sînt criterii ale libertății și importanței sociale, mai presus de apartenența de clasă. În funcție de această φρνόησις, omul este liber (ἐλεύθερος) sau aservit (ὑπήκοος) social.

31 Termenul original, φιλέω, conciliază în greacă două sensuri ce sînt destul de bine delimitabile în română: „a fi cuiva prieten" și „a iubi, a îndrăgi pe cineva". Dacă în această frază φιλέω comportă ambiguitate semantică, mai jos cu un rînd el nu se poate traduce decît prin *a iubi*, fiind vorba de sentimentele tatălui față de fiu.

32 Conceptul prieteniei este acum enunțat în formularea sa specific elenică, ca o relație utilitară, ceea ce nu se pierde nici un moment din vedere în cursul investigației dialectice.

33 În original este un joc de cuvinte, de fapt o *diafora*, între verbul φρονεῖν — „a se pricepe", în acest context, și μεγα φρονεῖν — „a se făli, a se grozăvi". Ceea ce nu se poate reda mulțumitor în traducere.

34 În text aceeași figură de stil între μεγαλόφρων și ἄφρων — orgolios, trufaș și lipsit de minte.

35 În interludiul cuprins între 210 e—211 a, narația se împletește cu monologul interior ce comportă prețioase valențe psihologice. Iese astfel mai bine în relief rolul exemplar al lui Socrate de dascăl spiritual, în raport cu nereușita lui Hippothales care devine acum ucenicul lui Socrate.

36 Este o mărturie mișcătoare a afecțiunii ce și-o poartă cei doi copii, revelînd lui Socrate o dimensiune inedită a prieteniei pe care va încerca să o definească mai departe.

37 În text ἐριστικός, de unde termenul de *eristică* — arta de a discuta în contradictoriu inițiată de sofiștii contemporani cu Socrate. Metoda eristică a avut multă trecere în cultura antichității. Dialecticienii școlii din Megara, tributari lui Socrate, au perfecționat o metodă căreia i se conforma dealtminteri Socrate însuși. Renunțînd la inducția socratică, ei au absolutizat controversa, argumentînd în felul lui Zenon eleatul, și au redus la absurd concluziile privind teza negată. Discuția

care urmează cu Menexenos are un caracter eristic întrucît propune în mod succesiv teze asupra *philia*-ei pe care le reduce în mod sistematic la aporii.

[38] Este o evidentă simulare ironică a slăbiciunii și temerii lui Socrate față de adversarii reali sau presupuși, exprimată și în alte rînduri în cursul dialogului, în preambul, și mai departe chiar.

[39] Aceeași expresie — μεταδίδωμι τῶν λόγων — a fost folosită la începutul dialogului (204 a 2), cînd Socrate era invitat în acești termeni să ia parte la discuția tinerilor din palestră. În genere, Socrate nu discuta într-un cadru restrîns, bucurîndu-se să aibă un auditoriu cît mai larg. Deși interpela de obicei cîte un singur interlocutor, nu se temea de schimbarea acestuia așa cum se vede și din pasajul de față, cînd schimbă pe Lysis cu Menexenos, pentru ca mai tîrziu să-l reia pe cel dintîi iar la sfîrșit se gîndește să se adreseze și altora „mai maturi" pentru a încheia cu bine discuția (223 a).

[40] Începutul discuției cu un nou interlocutor comportă un anumit protocol, care este în întregime redat în acest pasaj. Momentul întrebării ce demarează discuția este anunțat de trei ori pînă să fie în sfîrșit actualizat.

[41] Pentru a evidenția prețul prieteniei se uzează de un climax retoric al valorilor comune cu al cărui termen culminant prietenia nu se poate totuși compara.

[42] Afirmația contrazice flagrant, în aparență, atitudinea de la început (204 e, 205 a) a lui Socrate față de Hippothales, cînd se erijase în cunoscător și inspirat. Se poate presupune implicarea acelei disimulări ironice specifice, dar se poate da și altă explicație. Menexenos și Lysis înseamnă un alt referențial decît Hippothales și sînt ca atare abordați cu toată prudența de către Socrate ce procedează ca și în alte părți, disimulîndu-și știința în neștiință și improvizație spontană.

[43] Din acest pasaj se poate desluși relația binară pe care o comportă termenul de *prieten* — φίλος, îndată ce devine predicatul unei stări active; ca participiu activ ὁ φιλῶν, sau ca participiu pasiv ὁ φιλούμενος corespunde denotației celor două sensuri ale relației de prietenie, activă sau pasivă. Potrivit distincției pe care o făceam la nota 31, asupra contextualității semantice a termenului, vom reda ὁ φιλῶν prin „cel ce poartă prietenie cuiva, cel ce iubește pe cineva", iar ὁ φιλούμενος, prin „cel căruia i se poartă prietenie, cel ce este iubit de cineva". Această ambiguitate se rezolvă univoc îndată ce termenul φιλεῖν este pus în

relaţie antinomică cu μισεῖν care înseamnă exclusiv „a detesta", aşa cum se va întîmpla de pildă la 212 b.

[44] Limba greacă denumeşte pe iubitor — ἐραστής şi pe cel iubit — τὰ παιδικά.

[45] Omologarea prieteniei dintre oameni, pe de o parte cu opţiunea către obiecte sau valori morale şi sociale, pe de altă parte cu atracţia dintre obiecte şi fenomene naturale (cf. 215 e), este un sofism semantic. Graţie acestei extinderi a sensului, Socrate va induce o contradicţie între termenii relaţiei de prietenie la 213 b. Ceea ce nu împiedică, în tot cursul dialogului, pînă la 220 e, ca discuţia să se poarte pe plan antropologic, fizic sau cosmologic, folosindu-se aceeaşi accepţie ontologică a termenului de φιλία.

[46] În această enumerare progresivă lexicul grec permite compunerea firească a lui φίλος cu fiecare din termeni. Astfel, φίλιπποι, φιλόκυνές, φίλοινοι, φιλογυμνασταί, φιλόσοφοι sînt bine atestaţi; numai φιλόρτυγες (iubitori de prepeliţe) este forjat de Platon prin analogie cu celelalte.

[47] Citatul pare a fi din Solon. Aceasta este prima invocare a mărturiei poeţilor menită să dea un nou curs argumentării, folosind un procedeu favorit al sofiştilor.

[48] Socrate conclude negativ asupra aporiei ce rezultă din cele trei încercări de a defini prietenia în funcţie de stare (activă, pasivă sau ambivalentă), pregătind astfel spiritele pentru o nouă modalitate de abordare.

[49] Împreună cu un nou interlocutor Socrate va încerca o nouă modalitate de abordare care să corespundă temperamentului şi interesului acestuia. Nu va mai fi o dezbatere eristică, de vreme ce Lysis nu este un ἐριστικός, ca prietenul său Menexenos, ci un φιλόσοφος, îndrăgind speculaţia asupra înţelepciunii. Ca atare, va fi interlocutorul potrivit pentru a încerca o determinare a esenţei prieteniei, premergînd, după cum vom vedea, doctrinei ideilor din dialogurile de maturitate, *Banchetul* în primul rînd. Lysis, ca şi Socrate, face parte dintre cei ce „iubesc filosofia, chiar dacă aceasta nu le răspunde dragostei lor" (212 e).

[50] Autoritatea poeţilor este acum invocată în toate consecinţele, într-o formulare menită să devină un *topos* cultural de mare importanţă, ilustrat, după mai bine de un mileniu, de reprezentarea lui Vergiliu în *Infernul* dantesc. Poetul cel mai mare este şi depozitarul prin excelenţă al înţelepciunii în a cărui carte se află răspuns la toate îndoielile care frămîntă cugetul omenesc.

[51] Vers din *Odiseea*, XVII, 218. Trebuie remarcat că Platon își va revizui radical părerea despre poeți, condamnînd în *Republica* (598 d—601 b) pe Homer și pe Hesiod din punctul de vedere al pedagogiei și al eticii.

[52] Socrate pare să se refere la Empedocle sau la Parmenide. A se vedea un comentariu asupra acestei chestiuni în ediția lui *Lysis* îngrijită de C. Noica, pp. 74—76. În ceea ce privește corespondentul grec pentru „asemănător" sînt de observat următoarele: Ὅμοιος, ce se traduce îndeobște prin „asemănător", *semblable*, *gleicher*, în elenă comportă de fapt o fluctuație destul de derutantă între „similitudine" și „identitate" ori „natură comună", tinzînd să se confunde cu ὁμός, „identic". Această fluctuanță a stat dealtminteri la baza faimoasei dispute dogmatice din evul mediu timpuriu între ὁμοιο-οὐσία și ὁμο-οὐσία membrilor trinității creștine. În limba română „asemănător" dovedește mai multă elasticitate semantică decît „deopotrivă" sau „similar".

[53] Ideea nesociabilității și dezbinării celor vicioși este reluată de Platon în *R.*, 351 e—352 b.

[54] Teza este pusă la probă de către argumentul utilității, ca mai sus la 210 c, însă cu consecințe mult mai importante.

[55] Pasajul prezintă dificultăți de traducere mai cu seamă datorită anacolutului care marchează ultima propoziție a frazei. Sensul este însă destul de clar: nimeni nu poate datora împlinirea sa, fie în sens activ — dobîndirea unui bine sau a unui rău —, fie în sens pasiv — încercarea unei stări sufletești, sentimentale — celui ce este asemănător cu el, deci avînd aceleași disponibilități și apetențe.

[56] Termenul ἀγαπῶν are în greacă un sens primar — „a îndrăgi pe cineva", sinonim cu φιλεῖν, și un al doilea sens, care corespunde conotației utilitariste inerente noțiunii de prietenie, *a fi satisfăcut, a fi mulțumit de cineva*.

[57] Doar zeii sînt cei care au acest atribut al autosuficienței. O argumentare asemănătoare folosește Epicur pentru a susține ideea indiferenței zeilor față de existența muritorilor.

[58] Citatul provine din Hesiod, *Munci și zile*, v. 25. Încă o dată, de data aceasta în modul cel mai clar, Platon folosește artificiul citării unei maxime acreditate de un text poetic pentru a atenua trecerea bruscă la o poziție antitetică: predicatul prieteniei este neasemănarea.

[59] După cum se vede, referința privește tezele dialectice heraclitiene,

la care Platon face acum apel pentru a contracara parmenidismul tezei anterioare.

[60] Menexenos își reia rolul de interlocutor pe care-l va juca pînă la sfîrșitul dialogului, fiind cel mai potrivit pentru subtilitățile care urmează.

[61] În original: πάσσοφοι . . . ἀντιλοικοί — „preaînvățați" este ironic folosit. Se referă la sofiștii retoricieni ce au inaugurat antilogiile, discursuri-tip, în care se formulează teze contradictorii asupra aceluiași obiect. De obicei o teză paradoxală este în competiție cu poziția bunului-simț, care se lasă biruit de argumentele specioase ale celei dintîi. Protagoras este inițiatorul antilogiilor.

[62] Contrarietatea (ἐναντίωσις), grație folosirii tezei heraclitiene considerată condiție a relației de prietenie, este o poziție dialectică deplin cîștigată. Rămîne numai să se stabilească măsura contrarietății ce este pertinentă cu prietenia.

[63] Este un nou recurs la o autoritate exterioară, de data aceasta un proverb. Nu trebuie să ne inducă în eroare aparența de sinceritate a lui Socrate. Este un artificiu psihologic obișnuit ce mediază o tranziție neașteptată, dar logică, grație căreia interlocutorul capătă impresia că cercetează împreună cu Socrate, aflîndu-se deopotrivă în stare de perplexitate. Aceasta s-ar datora constatării că prietenia este o relație între entități de natură diferită, între nivele de existență diferite. Ceea ce face ca deocamdată izotopia asemănării să fie abandonată.

[64] Identificarea atît de lesnicioasă a *binelui* cu *frumosul* ține de o habitudine etică și psihologică specifică culturii elene, ei fiind termeni comutabili ce funcționează ca supreme categorii antropologice. Pentru moment, insezisabilitatea, eventual alteritatea *frumosului* este intuită ca un aspect empiric și în același timp anecdotic.

[65] Invocarea repetată a caracterului profetic (μαντεύομαι, προμαντεύομαι), presentimental deci al tezei este încă o precauție luată în mod artificios pentru a atenua, a învălui, neașteptata enunțare a trihotomiei ontice: binele, răul, nici-binele-nici-răul. În ceea ce privește termenul τὸ δ'οὔτ ἀγαθὸν οὔτε κακόν, nu-l putem reda prin *neutru*, într-un context în care prietenia apare ca rezultantă a unei relații procesuale, evolutive dinspre un termen aflat în continuă metamorfoză către un termen stabil, definitoriu pentru perfecțiune. Ca atare, cea mai bună aproximare a celui dintîi termen este traducerea lui literală.

A se vedea aceeași procesualitate în doctrina Diotimei despre Eros, din *Banchetul*, 204 a—b.

[66] Platon face aici una dintre acele distincții filosofice ce vor fi reformulate cu stringență de către Aristotel (*Analiticele*, II, 2), între οὐσίᾳ — cauză finală și παρουσίᾳ — accident. Pentru denotarea accidentului, Platon folosește atît forma substantivală cît și pe cea verbală (πάρεστι), în timp ce pentru esență folosește exclusiv forma verbală ἐστί. În alte dialoguri folosește însă și forma substantivală, οὐσίᾳ, de pildă, în *Phd.*, 65 d, *Tht.*, 185 c.

[67] În afara distincției pertinente investigației, între σοφία și φιλοσοφία, corespunzînd respectiv categoriei *binelui* și *nici-binelui-nici-răului*, remarcăm în acest pasaj și teza preferată platoniciană a identificării *răului* (κακία) cu *necunoașterea* (ἄγνοια) și a *binelui* cu *cunoașterea*. O formulare aproape identică a acestor distincții întîlnim în *Banchetul*, 204 a—b.

[68] Conchizînd provizoriu asupra unei definiri mulțumitoare a prieteniei, Socratele platonician convorbește cu ambii interlocutori. Adeziunea lor este simbolică pentru concilierea și sinteza celor două poziții succesiv criticate, cea eleatică și cea heraclitiană.

[69] Este una din acele întorsături spectaculare în care se vădește spiritul dialectic platonician, totdeauna pregătit să reconsidere poziții ce păreau consolidate și definitive. Ca și la 216 d, ca și în alte momente de criză ale dialogului, Socrate mărturisește un presentiment, de a cărui iraționalitate pare surprins. 'Ατοπωτάτη τις ὑποψία, am tradus prin „bănuiala cît se poate de absurdă". Așa cum se exprimă P. Friedländer, dialectica vie nu suportă pozițiile fixe, rigide.

[70] Socrate se întreabă, așadar, asupra mobilurilor prieteniei, asupra cauzalității (διά τι) și asupra finalității ei (ἕνεκά του); ceea ce Aristotel va formula mai tîrziu drept cauză finală și cauză eficientă a unui proces sau a unei stări.

[71] Este încă o simulare a unui demers spontan, cu iluminările și ezitările de rigoare. De fapt Socrate a enunțat deocamdată în termeni conceptuali ce înțelege prin cauza finală (prieten-scop), la care se ajunge trecînd printr-un șir de condiționări intermediare (prieten-mediator). A se vedea comentariul lui C. Noica, *op.cit.*, p. 106 ș.u. și P. Friedländer, *ibidem*.

[72] Adică orice ființă sau obiect neutru are drept cauză finală *binele*

şi drept cauză eficientă *răul*. Aceştia sînt termenii incipienţi, de natură empirică ai demersului inductiv.

[73] Deci, în mod necesar, termenul final al demersului, care este şi origine (ἀρχή) a prieteniei şi este denumit ca atare „prietenul cel dintîi" (τὸ πρῶτον φίλον), „prietenul cel adevărat" (ὁ ἀληθῶς φίλος) este identificabil ca valoare absolută, ca *idee*. Tot astfel, *frumosul* şi *binele* sînt termenii absoluţi ai unor demersuri similare din *Banchetul*, din *Republica*, ce purced de la lumea empirică tinzînd către realitatea transcendentă. În raport cu această realitate transcendentă, cu „prietenul originar" (ἀρχή), termenii empirici intermediari, ca sănătatea, bunăstarea, trebuie consideraţi, în consecinţă, drept prieteni-simulacre.

[74] Textual: „în vederea unui lucru duşman", ar fi un non-sens, din moment ce *răul* a fost tot timpul considerat drept cauză eficientă în vederea căutării *binelui*. De fapt, însă, în abstracţia lumii empirice, la capătul demersului, distincţia între cauză eficientă şi cauză finală nu mai este pertinentă. În schimb este configurată o relaţie surprinzătoare între cele două principii ontice, *binele* şi *răul*, în care *răul* apare drept condiţie *sine qua non* a *binelui*.

[75] Deoarece discuţia anterioară asupra mobilurilor exterioare rămîne în suspensie, se ia în seamă mobilul lăuntric şi trupesc care este dorinţa — ἐπιθυμία, care implică toate cele trei ipostaze: *binele*, *răul*, *nici-binele-nici-răul*.

[76] Pentru definirea prieteniei se uzitează două noi corelate: ἔρως şi ἐπιθυμία — iubirea şi dorinţa, ce configurează sfera afectelor umane, ale căror ponderabile sînt cercetate în detaliu în cursul *Republicii*. Introducînd aceşti noi parametri, Platon restrînge de fapt accepţia prieteniei, pentru prima dată, de la planul general ontologic la un plan strict antropologic, cu consecinţele pe care le vom vedea.

[77] Desigur că într-o atare relaţie între prietenie şi dorinţă, restrîngerea planului de referinţă face inutil cadrul dialectic desfăşurat mai înainte. De aici şi ideea comparării argumentării anterioare cu un poem filosofic de genul celor despre natura lucrurilor *(Peri physeos)*.

[78] În original οἰκεῖος, derivînd din οἰκία — casă, familie, cere să fie tradus prin *familiar* (în versiunea citată a lui C. Noica) sau prin *apropiat*, care redă mai bine în limba română ideea afinităţii structurale, marcînd raportarea socială şi individuală umană a conceptului. Dacă dorinţa pentru ceea ce este apropiat este extinsă pe un plan fizic, cosmo-

logic şi metafizic, atunci se evită aporia anterioară, din moment ce *răul* — cauză eficientă universală — este eliminat.

[79] Desigur că distincţia între οἰκεῖος şi ὅμοιος, între *asemănător* şi *apropiat* este în semantica unei limbi moderne mai greu de făcut decît în greacă. Lucrurile devin mai clare dacă ţinem seama de remarca de la nota 52, cu privire la semantica lui ὅμοιος. În mod analog şi οἰκεῖος comportă o fluctuanţă a sensului care-l poate duce pînă la identificarea cu ὅμοιος. Astfel se explică pentru ce Socrate simte nevoia să postuleze distincţia între ὅμοιος şi οἰκεῖος.

[80] Prima identificare ar trimite la teza *binelui*, considerat cauză finală, iar cea de-a doua la teza eleată afirmată în cadrul discuţiei cu Lysis.

[81] Demersul dialectic în spirală a dus pe interlocutori, prin sinteza contrariilor, la un nivel izotopic începutului discuţiei; de fapt nu reiese teza identităţii cu sine a *binelui*, ci a *apropiatului*, ceea ce face să se evite impasul provocat mai înainte de considerarea *răului* drept cauză eficientă.

Aporia este aşadar numai aparentă, are o valoare retorică, aşa cum demonstrează şi fraza care urmează, în care se face analogia între discuţia dialectică şi dezbaterea de tribunal. În felul acesta subiectul este pe deplin epuizat.

[82] Este una din acele încheieri de dialog în care Platon vădeşte gust pentru manevrarea contrastelor scenice. A se reţine comparaţia pedagogilor cu nişte demoni ai răului, care tulbură atmosfera apollinică a dezbaterii filosofice.

# BIBLIOGRAFIE

Traducerea s-a făcut după ediţia PLATON, *Oeuvres complètes*, tome II, texte établi par MAURICE CROISET, Paris, „Les Belles Lettres", 1960. Dialogul a mai fost tradus în româneşte de CONSTANTIN NOICA în volumul Platon, *Lysis*, Bucureşti, Editura pentru literatură universală, 1969.


WESTERMAYER, A., *Der Lysis des Platos zur Einführung in das Verständnis der sokratischen Dialoge*, Erlangen, 1875.

BACKS, H., *Über Inhalt und Zweck des platonischen Dialogs Lysis*, Burg, 1881.

GOLDBACHER, A., *Zur Erklärung und Kritik des platonischen Dialogs Lysis*, în „Analecta Graeciensia", Graz, 1893, pp. 123—140.

WIRTH, A., *Platos Lysis nach 394 v. Chr. entstanden*, în „Archiv für Geschichte der Philosophie", 9, 1896, pp. 163—4.

KUIPER, W. E. J., *De Lysidis dialogi origine tempore consilio* (Diss.), Zwolle, 1909.

ROBIN, L., *La Théorie platonicienne de l'amour*, Paris, 1908.

SCHUSTER, M., *Zu Lysis 205 c—d*, în „Wiener Studien", 30, 1908, p. 341.

POHLENZ, M., *Aus Platons Werdezeit*, Berlin, 1913, p. 358 şi urm., 365 şi urm.

ARNIM, H., von, *Platons Jugenddialoge*, Leipzig, 1914, p. 37 şi urm.

ARNIM, H. von, *Platons Lysis*, în „Rheinisches Museum", 71, 1916, p. 364 şi urm.

HILDEBRANDT, K., *Platon*, Berlin, 1933, p. 105 şi urm.

GLASER, K., *Gang und Ergebnis des platonischen Lysis*, în „Wiener Studien", 53, 1935, p. 47 şi urm.

HOERBER, R. G., *Character portrayal in Plato's Lysis*, în „Classical Journal", 41, 1945/46, p. 271 şi urm.

GALLI, G., *Due studi di filosofia graeca*, Torino, 1950.

LEVI, A., *La teoria della* φιλία *nel Liside*, în „Giornale di Metafisica", 5, 1950, pp. 285—296.

BEGEMANN, A. W., *Plato's Lysis*, Amsterdam, 1960.

FRIEDLÄNDER, P., *Platon*, II, Berlin, 1964, pp. 85–97 şi 294–7.

BUCCELLATO, M., *Studi sul dialogo platonico*, IV: *Il tema della philia e il suo interesse civile nel Liside*, în „Rivista critica di Storia della Filosofia", XXIII, 1968, pp. 3–20.

HYLAND, D. A., Ἔρως, ἐπιθυμία *and* φιλία *in Plato*, în „Phronesis", XIII, 1968, pp. 32–36.

DUNCAN, R. B., *The role of the concept of philia in Plato's Dialogues* (Diss.), Yale Univ., 1969, 348 p. (microfilm).

SCHOPLICK, V., *Der platonische Dialog Lysis* (Diss.), Freiburg, 1969, 90 p.

LEVIN, D. N., *Some Observations concerning Plato's Lysis*, în „Essays in ancient Greek philosophy", Albany State Univ. of. N. Y. Press, 1971.

GADAMER, H. G., *Logos und Ergon im platonischen Lysis*, în „Kleine Schriften", III, Tübingen, 1972.

# ΕΥΘΥΦΡΩΝ
# EUTHYPHRON

# INTERPRETARE LA *EUTHYPHRON*

Doi oameni acuzați de impietate discută senin despre pietate. Un al treilea, care le relatează la fel de senin dialogul, săvîrșește la rîndul său o impietate. Acesta este, privit din afară, dialogul *Euthyphron* despre pietate. De aceea nici nu se putea traduce termenul grec al pietății prin „evlavie". Lipsa de evlavie e doar o privație, pe cînd impietatea este activă și, în sens rău, pozitivă.

În actul de acuzație împotriva lui Socrate — așa cum sînt redate lucrurile de Platon în *Apologia* — prima învinuire este impietatea față de zei. Dialogul de față, situat de autor chiar în preajma procesului, ar fi un impresionant document uman, dacă a avut loc cu adevărat. Dar dacă nu a avut loc, ci e închipuit de Platon? Atunci documentul este încă mai impresionant, într-un sens. Cum își îngăduia Platon, discipolul, să atribuie lui Socrate gînduri din care nu reiese de fel pietatea față de zei, sau nu în așa fel încît să-i fie acestuia o apărare? Și cum le dădea curs într-o societate în care supraviețuiau unii dintre ascultătorii lui Socrate, poate și acuzatorii lui, ba supraviețuia eventual chiar Euthyphron interlocutorul? Ce libertate de autor își ia Platon ca să poată trece astfel și peste oameni și peste umbre?

Meletos și Anytos erau tineri în 399 î.e.n. cînd au cerut și obținut condamnarea lui Socrate. Este o întrebare, cum vor fi înregistrat ei, dacă au trăit, după vreo 20 de ani, cînd Platon a început să-și dea în vileag dialogurile, extraordinara reabilitare ce se aducea lui Socrate prin ele. Au avut ei cumva remușcări, sau au fost repudiați de societatea ateniană? Poate, sfruntați cum erau, în fața cîte unui dialog ca acesta au îndrăznit să spună că avuseseră totuși dreptate. Oricum, rămîne adînc tulburător faptul că, scriind despre pietate, Platon ia asupră-și riscul de a săvîrși actul superior de impietate al creatorului. Nu Socrate interesează, ci pietatea însăși.

Cei doi care o discută, Socrate și Euthyphron, sînt așadar acuzați, primul de impietate față de zei, celălalt împotriva părintelui său. Ar trebui, atunci, să fie vorba despre o idee de pietate care să-i justifice pe *ei* în primul rînd; dar nici unul dintre ei nu se apără: Euthyphron, pentru că e prea sigur de el și de sensul pietății pe care-l deține, Socrate

pentru că e prea nesigur, cel puțin după cîte spune. Îi rămîne să întrebe și să caute.

Deși situația lor de oameni acuzați de impietate, care vorbesc despre pietate, este aceeași, cei doi sînt astfel în contrast: Socrate nu poate învinovăți pe nimeni, — așa cum o știe și îi și spune chiar Euthyphron, întrebîndu-l ce caută în preajma Tribunalului (2 b) — în timp ce acesta poate acuza chiar pe tatăl său. Ceva pare din nou să-i apropie, după spusa lui Euthyphron: o voce interioară, pe care Socrate o invocă deschis, de vreme ce o știe toată lumea, iar celălalt o invocă și mai deschis de vreme ce e prezicător public. Numai că Socrate refuză asemănarea cu prezicătorul, își ia distanță față de el, îl întreabă doar în treacăt ce crede despre soarta sa și îl pune să-i povestească pricina lui.

Euthyphron își acuză părintele pentru faptul de-a fi lăsat involuntar să moară, pedepsindu-l, pe un sclav care ucisese pe un altul. Trei impietăți se suprapun astfel deodată: o crimă oarbă a sclavului contra sclavului; o crimă din nepăsare și desconsiderare umană a omului liber împotriva sclavului; în fine, acuza publică, ducînd la pedeapsa cu moartea, adusă de fiu împotriva părintelui său. Despre ultima faptă toți îi spun lui Euthyphron că este o impietate. I-o spune și Socrate, mai întîi indirect, înainte de a ști cine e victima (4 b): trebuie să fie vorba de o rudă apropiată ... Dar Euthyphron răspunde simplu că o crimă este o crimă și că trebuie să acuzi pe vinovat oricît de apropiat ți-ar fi. El știe bine ce înseamnă, în ochii zeilor, pietatea și impietatea.

Poate că Socrate n-ar trebui să-i spună acum că săvîrșește o impietate acuzîndu-și tatăl (4 e): tot pe el îl făcea Platon să declare, în dialogul *Gorgias*, că pe omul ce a săvîrșit o nedreptate îl vindeci dacă-l aduci înaintea justiției și că trebuie să-l denunți oricît de apropiat îți este. Dar atunci ar trebui cercetată vinovăția tatălui, pe cînd acum pe Socrate îl reține pietatea sau impietatea fiului. O clipă îi dă de înțeles acestuia că vrea să afle de la el ce este pietatea ca să se apere de acuza din procesul său, pentru ca îndată apoi să treacă la problemă însăși, uitînd de sine. Cel mult își aduce aminte că e acuzat de *asébeia*. Dar ce este asta *asébeia*, impietatea?

Pînă acum termenul folosit pentru pios era adjectivul la neutru *hósion*, cu opusul său *anósion*. Acum Socrate folosește pe *eusebés* și *asebés*. De la ambele rădăcini derivații sînt numeroși (patru substantive: *sébes*, *sébasis*, *sébasma*, *sebasmós*, înseamnă același lucru: venerație), dovedind că practica pietății, mai ales față de zei, era întinsă pe atunci. De vreme ce Platon folosește termenii indistinct, ei sînt de luat ca atare, nu fără

a menţiona însă că *hósion*, *hosía* şi *hosiótes* ca substantive înseamnă şi justiţie, după cum adjectivul însuşi era şi „drept". Nuanţa aceasta va fi necesară în analiza pietăţii, care va implica justiţia.

Socrate întreabă nediferenţiat: ce înseamnă *to eusebés* şi *to asebés*, piosul şi nepiosul? iar îndată apoi: avem noi vreo „idee" (*idéa* — 5 d), despre a fi *anósion*? nepios? Iată apărînd una din principalele denumiri greceşti ale Ideii; cealaltă, *eidos*, va apărea şi ea îndată. Oricît ar spune comentatorii că Platon nu era încă în ceasul Ideii, cu dialogul acesta, ţi-e greu să admiţi că nu dădea calea către ea. Patru răspunsuri vin să urce către ceva de ordinul Ideii.

1) Primul răspuns al lui Euthyphron (5 d) este din domeniul particularului; dar e admirabil într-un sens: „pietatea este ce fac eu acum". Aşa ar trebui să se întîmple cu Ideile: să le poţi vedea în încorporarea lor, mai ales cînd e vorba de valori ce pot apărea de-a dreptul în fiinţa noastră. Pietatea e o practică şi o comportare umană. Dacă un ins a ajuns nu doar la noţiunea pietăţii, ci la Ideea ei, ceea ce înseamnă la integrarea pietăţii în ansamblul de valori ce o susţin şi care obligă pe om, atunci el *este* o fiinţă pioasă, iar lui Socrate nu i-ar rămîne decît să desprindă, din paradigma ce i se oferă şi din conştiinţa ce se descarcă sub întrebările lui, elementele esenţiale pietăţii. Numai că Euthyphron nu e un om adevărat şi exemplar pentru pietate, cum va fi, pentru cunoaştere, tînărul Theaitetos, de pildă. El spune doar din infatuare: pietate este „ce fac eu acum" şi invocă doar retoric, fără o credinţă mai adîncă în zei, cazul lui Zeus, care-şi înlănţuise tatăl, pe Cronos. Exemplul său e dintre cele pe care gîndul le va corecta, în loc să le confirme.

Acest *gînd* al lui Euthyphron îl reclamă Socrate. Îl poate afla la el? În general, te întrebi, de ce nu alege Platon întotdeauna, în dialogurile sale socratice, conştiinţe umane autentice şi tineri care să încorporeze efectiv valoarea căutată, ca Theaitetos pentru cunoaştere, Lysis pentru prietenie, Charmides pentru înţelepciune, ci dublează asemenea dialoguri printr-unele întreprinse cu eroi ce doar simulează lucrurile, ca Hippias, Ion, Euthyphron? Se poate oare obţine un adevăr de la impostura umană? Nu se poate obţine. Dar surprinderea este să vezi că nu se obţine pe deplin nici de la conştiinţele umane autentice. Tăria Ideii este de-a păstra un *rest* faţă de cei buni, integrîndu-i; şi de-a putea să-şi desprindă treptele ei pînă şi din cei răi, eliminîndu-i. Euthyphron şi Hippias nu au fost alături de Socrate, în ceasul transfigurării lui în Idee, prin moarte; Ctesip şi Menexenos, convorbitorii buni din *Lysis*, au fost.

Totuşi, chiar dacă nu e exemplar, Euthyphron este o conştiinţă umană prin care, pozitiv ori negativ, pot fi desprinse treptele către Idee. Socrate îl face să urce, de la primul răspuns, arătîndu-i că exemplul pentru pietate, dat cu persoana lui, nu e decît exemplu. Să nu existe un *eidos* (6 d) prin care toate cele pioase să fie pioase? — Poţi crede aici, că e vorba doar de banala ştiinţă a constituirii conceptului, prin ridicarea la general. Vom vedea însă cîte probleme îşi pune Platon în planul generalului însuşi.

2) Al doilea răspuns al lui Euthyphron la întrebarea ce este piosul înfăţişează generalul, dar sub un chip particular încă, sub chipul zeilor arbitrari: „pios este ce e plăcut zeilor". Într-un fel ar putea fi o definiţie; numai că pentru o definiţie asigurată planul general trebuie să fie ferm, pe cînd acum generalul invocat e instabil, dacă zeii sînt, sau pot fi, cum spusese Euthyphron, dezbinaţi între ei. Socrate încercase să protesteze împotriva acestei prezentări a zeilor (la 6 b—c). Îl apăra Platon de acuza de impietate faţă de zei? De fel, căci acum Socrate reia teza celuilalt despre dezbinarea zeilor, ba încă arată că dezbinarea trebuie să aibe loc, ca la oameni, acolo unde nu există criterii sigure, în materie de just şi injust, bine şi rău. Iar dacă zeii se dezbină, şi încă pe asemenea teme, atunci ceea ce place unuia poate să nu placă altuia. Aşadar nu ce e plăcut în general zeilor poate fi definiţia pietăţii.

Ca şi la oameni, totuşi, nici zeii nu pot fi de partea injustiţiei, ci dezbinaţi doar asupra a ce e de socotit injust ori nu (8 e). Ceva rămîne stabil, în ciuda dezbinării, înţelesul justiţiei. Toţi sînt de închipuit de acord asupra ei măcar. Generalul particular se redresează deci: redevine general unitar. De aici al treilea răspuns:

3) Pios este numai ce e plăcut *tuturor* zeilor. Generalul s-a restrîns, s-a asigurat ca general şi acum poate fi folosit pentru definirea unui concept. Cu particularul nu se căpăta o definiţie, nici cu generalul nesigur de la al doilea răspuns. Cu generalul atins acum, în schimb, este îndeajuns să declari că o acţiune e pioasă pentru că e aprobată de zei (sau traducînd: pentru că e conformă cu legile şi voinţa legiuitorului) spre a defini conceptul. Aşa e ştiinţa conceptului: subsumează particularul generalului. Dar ştiinţa Ideii vrea mai mult. Ea se întreabă asupra generalului însuşi, căutînd să vadă care-i e natura şi cum se încadrează el într-o sferă mai largă a valorilor generale. Şi iată atunci pe Socrate întrebînd (10 a): oare e pios ce este aprobat de zei, pentru că e pios? sau e pios pentru că este aprobat de zei?

Întrebarea pare demnă de un sofist şi e trecută de obicei în rîndul abilităţilor dialectice ale lui Socrate. E ceva curios totuşi: la fel vorbesc, într-alt caz, doi filosofi moderni străini de orice sofistică: Descartes şi Leibniz. Pentru primul, este adevărat că suma unghiurilor unui triunghi fac 180° pentru că aşa vrea Creatorul. Pentru Leibniz, Creatorul vrea ca suma să facă 180° pentru că este adevărat. În principiu, nici unul dintre filosofi n-ar avea dreptate, căci suma nu face niciodată 180°, în spaţiul curbat în care trăim. Dar în fapt Descartes ar putea avea dreptate, în sensul că suma face atît deoarece Creatorul, respectiv Natura, a vroit ca spaţiul real să fie aşa cum este. Pentru problema lui Platon, însă, ar fi invers. Ca şi Leibniz, Platon vrea ca raţiunea să fie mai tare decît zeii şi ce e pios să fie pe placul zeilor, pentru că e pios. Cu pietatea este în joc o valoare, deci o justificare superior raţională, nu o numărătoare, adică un rezultat empiric. Iar ceea ce urmăreşte Platon este să discute pietatea însăşi, nu voinţa zeilor. Exemplul său pentru disociere sună: ce se face iubit prin natura sa este *un* lucru, faptul că e iubit, un altul. Faptul de-a fi iubită se adaugă pietăţii ca un accident, nu e în esenţa ei (11 a).

Şi totuşi, ai putea spune: este *în* esenţa ei; dar nu redă complet esenţa ei. E în esenţa pietăţii să fie supunerea la voinţa legiuitorului firesc, dacă prin zeu vrem să înţelegem aici pe dătătorul de lege. Pentru *fixarea* definitorie, răspunsul al treilea putea fi îndestulător; pentru descrierea şi desfăşurarea unei esenţe, nu. Aceasta şi deosebeşte un concept de o Idee: conceptul doar fixează o natură ideală, pe cînd Ideea o descrie şi o desfăşoară. Pentru definiţia de la răspunsul al treilea, Socrate putea arăta că zeii sînt de acord asupra binelui ce trebuie să guverneze lumea, pietatea definindu-se astfel prin supunerea la voinţa zeului, la lege. Dar supunerea la lege este supunerea la raţiunea de a fi a legii. *Ea* e de căutat.

De la planul particular din primul răspuns („pietatea e ce fac eu"), trecusem cu al doilea la un general încă instabil („ce place fiecărui zeu"), apoi la generalitatea fermă („ce place tuturor zeilor"), unde particularul se putea fixa. Pentru Hippias era de ajuns; pentru Socrate, nu. Pietatea omului se poate fixa prin voinţa zeului şi, într-un sens, aceasta putea fi *întreaga* pietate pentru un grec: respectul, dacă nu frica de Stăpînul, cum va fi vorba îndată în dialog. Socrate însă, care făcuse abstracţie de particular, respectiv de om, înţelegea acum să facă abstracţie şi de zeu. El caută natura pietăţii în largul sistemului ei de valori. Şi de aceea nu mai aşteaptă de la Hippias un al patrulea răspuns, ci îl

dă chiar el (așa cum face adesea în dialogurile cu conștiințele inautentice, de care aminteam): nu cumva pietatea trebuie legată de *justiție?* (la 11 e. A se vedea și *Prt.*, 331 e—332 a).

4) Cu al patrulea răspuns intrăm într-un sistem de valori, adică într-o generalitate de drept, nu doar de fapt, cum era voința zeilor. Îi este ușor lui Socrate să obțină de la Hippias recunoașterea că pietatea nu e toată justiția, ci doar o parte a ei (12 d). Mai greu este să spui care parte anume, fără a fi cercetat ce este justiția și care sînt valorile puse în joc de ea. În orice caz *nu te poți întoarce la zei*; căci dacă zeii îndrăgesc pietatea pentru natura bună a acesteia, atunci natura ei este în joc, ca și natura justiției. Ar trebui, cel mult, să numești pe zei asemenea naturi bune. Dar ei nu sînt esențe, sînt existențe. Au ceva distinct de naturile doar ideale.

Hippias totuși se întoarce la zei. Revenind de la esențe la existențe, pietatea ar fi acea parte a justiției care privește „îngrijirea de cele datorate zeilor" (12 e). Cu existențele însă nu se poate vorbi în esență; și de altfel față de existențe, de zei, „îngrijirea" riscă să fie ceva de rînd: este poate ca îngrijirea față de dobitoace, spune Socrate, silind pe celălalt să-și rafineze gîndul, sau ca îngrijirea sclavului și servitorului față de stăpîn: un fel de a-i face servicii. Dacă zeitățile n-au nevoie de îngrijire și nici de serviciile noastre, ar rămîne pentru pietate, după Euthyphron (14 c), să fie dăruirea umană prin sacrificii și rugăciuni. Dar ce stranii sînt *existențele* acestea divine: ne îngăduie să le adresăm rugi și să le aducem daruri ca și cum ar sta într-un schimb cu noi, cînd de fapt n-au nevoie de nimic de la noi. Cel mult am putea spune că le face plăcere să primească rugi și sacrificii. Dar dacă pietatea constă în a le face plăcere prin rugi și sacrificii, atunci înseamnă că am revenit la definițiile anterioare, spune Socrate, anume că „pios este ce place zeilor" (15 c). Totul trebuie deci luat de la început. Euthyphron însă nu mai e dispus să ia lucrurile de la început și curmă dialogul.

A putut părea o impietate din partea lui Socrate să întrebuințeze un asemenea limbaj față de zei, cu „îngrijire", ajutoare, schimb de bunuri cu oamenii, oricît o făcea spre a combate pe celălalt. Dar îndărătul vorbelor există o impietate mai gravă. Ce vrea el să arate lui Euthyphron, cu a patra și ultima încercare de definiție, este că trebuie să uităm de zei atunci cînd vrem să înțelegem ce este pietatea. Nu ai ce face cu zeii, chiar dacă pînă la urmă pietatea ar putea fi supunerea față de zei, adică față de o rînduială superioară. Pietatea trebuie coborîtă pe pămînt.

Nu numai că lumea platoniciană a Ideilor nu e în ceruri, cum se spune prea des, dar nici *exercițiul* Ideilor nu se face ca o evaziune din lumea reală. Ideile se întorc asupra realului, se împlîntă în el, absorbite parcă. Ideile sînt setea realului, pentru Platon. — Aici în *Euthyphron*, firește, nu va fi vorba încă de Idee ca atare; dar construcția dialectică e perfectă, cu ridicarea treaptă cu treaptă de la particular la planuri de generalitate tot mai adîncită, iar capătul de drum, negativ cum pare, deschide către angajarea pietății, cu sensul ei de parte a justiției, în ansamblul acela de valori umane care de fiecare dată se cheamă una pe alta.

Pietatea așadar trebuie readusă la omenesc. Impietatea lui Hippias, în definitiv, era față de un om, părintele său; a lui Socrate față de cetate mai de grabă decît de zei; a lui Platon, cum ni se pare, față de Socrate. Dar pietatea, păstrînd un sens de supunere față de o rînduială superioară, poate coborî și sub om. Așa a coborît ea, veacuri după Platon, pînă la a deveni „admirația" lui Descartes, e drept întîi față de fenomenele morale, dar și față de *orice fenomene ale lumii*; sau cu Goethe a sfîrșit prin a fi supunerea la lucruri, privirea atentă, vederea și străvederea lucrurilor pînă la fenomenul originar; după cum în veacul nostru un Albert Schweitzer a înțeles să vorbească de „Ehrfurcht vor dem Leben" adică de pietatea față de orice formă de viață, oricît de neînsemnată.

Pietatea lui Platon ea însăși, întoarsă prin Idee de la divin la omenesc, mergea mai adînc decît omenescul. Căci dacă Ideea e pusă în joc de obicei pentru valorile morale ori alteori pentru cele metafizice, de cîteva ori totuși, fie și în treacăt, ea se cufundă în umilitatea lumii. Cînd Platon se va întreba, în dialogul *Parmenide*, dacă nu există o Idee și pentru firul de păr sau pentru noroi, pietatea lui Euthyphron va fi rămas mult în urmă; în timp ce sensul de pietate spre care deschide Socrate aici, cînd vrea să lase de o parte zeii, este poate o mai bună întîlnire cu lumea, chiar și cu cea care stă să-l osîndească la moarte.

# EUTHYPHRON[1]

[sau *Despre pietate*, dialog peirastic][2]

EUTHYPHRON SOCRATE

EUTHYPHRON Ce s-a întîmplat, Socrate, de ți-ai lăsat 2 a
deoparte treburile din Lykeion[3], și acum îți petreci vremea aici, la porticul arhontelui-basileu[4]; să nu-mi spui că ai și tu vreo pricină la basileu, ca mine?

SOCRATE Atenienii nu-i zic pricină, Euthyphron, ci urmărire[5].

EUTHYPHRON Ce spui? te pomenești că te urmărește b
cineva în justiție; căci nu pot crede că tu ai fi dat în judecată pe altul[6].

SOCRATE Sigur că nu.

EUTHYPHRON Deci altul pe tine?

SOCRATE Bineînțeles.

EUTHYPHRON Cine?

SOCRATE Nici eu nu-l cunosc foarte bine, Euthyphron; mi se pare că e tînăr și nu și-a făcut încă un nume; i se zice, după cîte știu, Meletos[7]; e din demul Pitthos[8]; dacă-ți amintești de un oarecare Meletos din Pitthos, unul cu părul lung și lins, nu prea bărbos și cu nasul puțin coroiat.

EUTHYPHRON Nu-mi dau seama, Socrate; dar ce acu- c
zație îți aduce?

SOCRATE Ce acuzație? Nu una de rînd; după cît mi se pare, să te pricepi, tînăr fiind, la ceva atît de însemnat, nu e lucru de nimic. Adică, după cît spune el, știe în ce fel sînt corupți tinerii și cine sînt cei care-i strică; e, de bună seamă, un om tare priceput, și dîndu-și seama că din pricina neștiinței mele îi duc la pieire pe cei de o vîrstă cu el, vine să mă acuze, ca în fața mamei noastre, în fața
cetății. Și cred că numai el a început să se ocupe de trebu- d
rile cetății așa cum se cuvine; căci se cuvine să ai grijă în primul rînd de tineri, să fie cît mai de ispravă, după cum un bun gospodar are, în mod firesc, grijă în primul rînd de plantele tinere și abia apoi și de celelalte; și iată

că şi Meletos vrea, pesemne, să curețe mai întîi oraşul de
3 a noi, care distrugem mlădițele fragede, cum zice el, iar după
aceea, e limpede că, ocupîndu-se şi de cei mai în vîrstă,
va aduce mari şi nenumărate foloase cetății, cum dealt-
minteri şi e de aşteptat de la unul care a început atît de
bine.

EUTHYPHRON M-aş bucura să cred, Socrate, dar mă tem
să nu se întîmple tocmai dimpotrivă; mi se pare că el
face pur şi simplu un rău cetății, începînd tocmai cu Hes-
tia[9], din moment ce chiar ție încearcă să-ți facă o nedrep-
tate. Dar spune-mi: ce zice că faci tu de-i strici pe tineri?
b SOCRATE Lucruri ciudate, preavrednice Euthyphron,
dacă stai să-l asculți; zice că eu sînt un făuritor de zei;
şi anume pentru asta m-a şi dat în judecată: că născo-
cesc zei noi, iar în cei vechi nu cred.

EUTHYPHRON Înțeleg, Socrate; se gîndeşte pe semne
la daimonul[10] despre care tot spui că sălăşluieşte în tine.
Asta e pricina pentru care în acuzație se spune că tu ai
născoci lucruri noi în privința zeilor; iar el vine la tribunal
ca să te ponegrească, ştiind că astfel de calomnii prind
foarte uşor în fața mulțimii. Tot aşa şi cu mine; ori de
cîte ori le spun în Adunarea Poporului[11] ceva despre cele
c divine şi le prevestesc viitorul, lumea îşi bate joc de mine,
de parcă n-aş fi în toate mințile; şi măcar de-ar fi fost
vreodată un neadevăr în prorocirile mele. Dar sînt invidioşi
pe oameni de felul nostru. Nu trebuie să-ți pese însă de ei
cîtuşi de puțin, ci mai degrabă să-i înfrunți.

SOCRATE Dragă Euthyphron, să fii luat în rîs nu în-
seamnă, desigur, nimic. Atenienii nu se prea nelinişteşc,
cred eu, dacă li se pare că cineva e un om deosebit, numai
să nu vrea să le împărtăşească şi altora din priceperea lui;
dacă li se pare însă că vrei să-i faci şi pe alții asemenea
d ție, atunci se înfurie, fie din invidie, cum spui tu, fie din
altă pricină.

EUTHYPHRON Nu mă grăbesc deloc să aflu ce simță-
minte au atenienii față de mine în această privință!

SOCRATE Socotesc, poate, că te arăți destul de rar şi
că n-ai de gînd să-i înveți şi pe alții ceea ce ştii; eu însă
mă tem ca nu cumva din pricina firii mele prietenoase

să li se pară că spun fără reținere, oricui, tot ce am de spus, nu numai fără plată[12], dar gata să plătesc eu însumi, cu bucurie, ori de cîte ori ar vrea cineva să mă asculte. Dacă ar fi, așadar, să-și bată joc de mine, precum spui că pățești tu, n-ar fi nici chiar atît de neplăcut să ne petrecem timpul la judecată glumind și rîzînd; dacă vor lua e
însă lucrurile în serios, atunci nu poate ști nimeni cum se va isprăvi, decît doar voi, profeții.

EUTHYPHRON Poate că nu se va întîmpla nimic, Socrate, ci vei conduce procesul după gîndul tău, și sper că și eu, după al meu.

SOCRATE Dar tu, Euthyphron, ce fel de proces ai; ești urmărit, sau urmărești pe cineva?

EUTHYPHRON Urmăresc.

SOCRATE Pe cine?

EUTHYPHRON Pe unul pe care se pare că e o nebunie 4 a
să-l urmărești.

SOCRATE Dar de ce? Urmărești vreo ființă înaripată?

EUTHYPHRON Nu văd cum ar zbura unul care e bătrîn de-a binelea.

SOCRATE Cine e acesta?

EUTHYPHRON Tatăl meu.

SOCRATE Tatăl tău, preabunule?

EUTHYPHRON Chiar așa.

SOCRATE Dar care e acuzația, și despre ce fel de proces e vorba?

EUTHYPHRON De omor, Socrate[13].

SOCRATE Pe Heracles! de bună seamă mulțimea nu știe cum e drept să te porți; căci nu oricine e în stare să se poarte după dreptate într-o împrejurare ca asta, ci doar un om care a ajuns pînă departe pe calea înțelepciunii.

EUTHYPHRON Pînă departe, pe Zeus, Socrate[14]. b

SOCRATE Cel ucis de tatăl tău e vreo rudă a voastră? De bună seamă; doar nu l-ai da în judecată pentru omor dacă ar fi vorba de un străin.

EUTHYPHRON Mă faci să rîd, Socrate; crezi că e vreo deosebire dacă cel ucis este un străin sau o rudă? Singurul lucru de care trebuie ținut seama e dacă cel care a ucis avea dreptul să o facă sau nu; dacă avea dreptul, se cuvine

să-l laşi în pace, iar de nu, să-l dai în judecată, chiar dacă
c ucigaşul ar sta cu tine în casă şi ar mînca la masă cu tine.
Te acoperi şi tu de pîngărire dacă trăieşti în preajma
unui astfel de om, ştiind ce a făcut, şi nu te purifici, pe tine
şi pe el, urmărindu-l în judecată. Şi apoi cel ucis a fost un
servitor al meu: pe cînd lucram pămîntul la Naxos[15], ne-a
lucrat şi el pe simbrie. Odată, îmbătîndu-se, s-a mîniat
pe unul din sclavii noştri şi l-a înjunghiat. Atunci tata
l-a legat de mîini şi de picioare şi l-a aruncat într-un şanţ;
d apoi a trimis un om aici la exeget[16] ca să întrebe ce-i de
făcut. Între timp nu s-a mai îngrijit de soarta celui legat
şi puţin i-a păsat de el, gîndindu-se că e un ucigaş şi că
nu-i nici o pagubă chiar dacă moare; ceea ce s-a şi întîm-
plat. Căci de foame şi de frig, şi din pricina legăturilor, a
murit înainte ca omul trimis la exeget să se fi întors. Chiar
de asta sînt mîniaţi şi tata şi celelalte rude: fiindcă-l dau
în judecată pe tatăl meu pentru moartea unui ucigaş,
şi nici măcar nu l-a omorît el însuşi, zic ei; iar în cel mai
rău caz, chiar dacă l-ar fi omorît, cel ucis fiind la rîndu-i
un ucigaş, nu trebuie să ne batem capul pentru un astfel
e de om; este o impietate ca un fiu să-şi dea tatăl în jude-
cată pentru omor, zic ei, Socrate, neştiind care e gîndul
zeilor în privinţa pietăţii şi a impietăţii[17].

SOCRATE Tu însă, pe Zeus, Euthyphron, crezi că ştii
întocmai care e gîndul zeilor şi despre pietate şi despre
impietate, aşa încît faptele fiind acestea pe care le poves-
teşti tu, nu te temi că dacă te judeci cu tatăl tău ai putea
săvîrşi, la rîndu-ţi, o impietate?

5 a EUTHYPHRON La ce aş mai fi bun, Socrate, şi cu ce
s-ar deosebi Euthyphron de cei mai mulţi oameni, dacă
n-aş cunoaşte cu exactitate toate aceste lucruri?

SOCRATE Bine, preaminunate Euthyphron, dar atunci
nimic nu e mai de preţ pentru mine decît să mă fac învăţă-
celul tău şi în faţa acuzaţiei lui Meletos să i-o iau înainte
de la bun început chiar cu aceste lucruri, spunîndu-i că
în ceea ce mă priveşte, încă dinainte am pus mare preţ
pe ştiinţa celor divine; iar acum, de vreme ce vina mea
ar fi[18] că vorbesc după capul meu şi născocesc în privinţa
celor divine, m-am făcut elevul tău. „Şi dacă eşti şi tu de

părere, Meletos, că Euthyphron e un om priceput la astfel de lucruri, i-aș zice eu, atunci să crezi și despre mine că b
gîndesc cum se cuvine și să nu mă dai în judecată; iar de nu, îndreaptă-ți acuzația mai întîi împotriva profesorului meu și nu împotriva mea; și asta pentru că el îi duce la pierzare pe bătrîni — și pe mine, și pe propriul său tată; pe mine prin învățătura lui, iar pe tatăl său, mustrîndu-l și pedepsindu-l." Iar dacă nu s-ar lăsa convins și nici n-ar renunța la proces, nici nu te-ar da în judecată pe tine în locul meu, n-ar trebui oare spuse la tribunal aceleași lucruri?

EUTHYPHRON Da, pe Zeus, Socrate; dacă s-ar apuca să mă dea pe mine în judecată, i-aș găsi eu, cred, punctul c
slab, și atunci am avea de discutat la tribunal mai degrabă despre el decît despre mine.

SOCRATE Tocmai fiindcă îmi dau seama de aceste lucruri, doresc să devin elevul tău, dragă prietene; căci uite, Meletos, ca și oricare altul, pe tine nici nu pare a te observa, iar pe mine m-a pătruns cu atîta agerime și iuțeală, încît m-a și dat în judecată pentru impietate. Spune-mi dar, rogu-te, pentru numele lui Zeus, ceea ce ai afirmat adineaori că știi preabine: ce anume înseamnă pietate și impietate, atît în privința omorului, cît și în alte privințe; oare pie- d
tatea nu e în orice împrejurare asemenea sieși; iar impietatea nu e oare cu totul potrivnică pietății, și, la fel, tot ce poate fi nelegiuit nu e oare asemenea sieși, avînd mereu același unic chip[19], și conform cu impietatea?

EUTHYPHRON Ba chiar așa, Socrate.

SOCRATE Spune-mi deci, ce zici tu că înseamnă pietatea și impietatea?[20]

EUTHYPHRON Spun, de bună seamă, că pietate înseamnă ceea ce fac eu acum[21]: adică să urmărești în justiție pe cel care săvîrșește o nelegiuire — fie omor, fie furt de lucruri sfinte — sau orice lucru de acest fel, chiar dacă s-ar întîmpla să-ți fie tată, sau mamă, sau oricine ar e
fi; iar a nu-l da pe mîna justiției e o impietate; de altfel, privește, Socrate, ce temeinică dovadă îți voi aduce (lucru pe care l-am mai spus și altora) că stă în firea legii, și a dreptății deci, să nu închizi ochii în fața unui nelegiuit,

oricine s-ar întîmpla el să fie; și anume: toți oamenii socotesc că Zeus este cel mai bun și mai drept dintre zei și
6 a toți recunosc că el l-a pus în lanțuri pe tatăl său pentru că, împotriva dreptății, își mînca proprii săi fii; la rîndul său, chiar tatăl lui Zeus și-a mutilat părintele din pricini asemănătoare[22]; iar pe mine mă ocărăsc că-l dau în judecată pe tatăl meu care a călcat legea, și astfel se contrazic în cele ce spun despre zei și despre mine.

SOCRATE Oare asta să fie pricina că sînt chemat în fața judecății, Euthyphron: faptul că nu-i ascult cu plăcere pe cei care povestesc astfel de lucruri despre zei?[23]. Se vor găsi unii care să-mi facă o vină din asta. Acum însă, dacă
b și tu, care te pricepi atît de bine la toate acestea, gîndești la fel, s-ar părea că n-avem alta de făcut decît să gîndim și noi tot așa. De altfel ce să mai zic, de vreme ce recunosc eu însumi că nu mă pricep cîtuși de puțin la asemenea lucruri? Dar, spune-mi, pentru numele lui Philios[24], tu crezi într-adevăr că așa s-au întîmplat lucrurile?

EUTHYPHRON Mai sînt și altele, și mai uimitoare, despre care mulțimea nu știe nimic.

SOCRATE Și tu chiar crezi că există războaie între zei, și uri cumplite, și lupte, și multe altele de acest fel,
c despre care vorbesc poeții și pe care ni le înfățișează pictorii noștri de seamă? La Panateneele Mari[25], de pildă, e purtat către Acropole un peplos acoperit cu astfel de chipuri; să zicem, deci, că toate acestea sînt adevărate, Euthyphron?

EUTHYPHRON Și nu numai acestea, Socrate; ci, după cum spuneam mai înainte, îți voi povesti despre zei, dacă ai vrea, și multe altele, de care știu că vei rămîne uimit.

SOCRATE Nici nu m-aș mira; dar am să te ascult altădată, cînd vei putea să-mi povestești pe îndelete; acum
d însă încearcă să-mi dai un răspuns mai limpede la ceea ce te-am întrebat adineaori. Căci iscodindu-te despre ce-ar putea fi pietatea, nu m-ai învățat îndeajuns despre ce-i vorba, prietene, ci mi-ai spus doar că tocmai acest lucru e pios, pe care-l săvîrșești tu acum, dîndu-l în judecată pentru omor pe tatăl tău.

EUTHYPHRON Și am spus adevărul, Socrate.

SOCRATE De bună seamă; dar tu zici, Euthyphron, că
şi multe alte lucruri sînt pioase.

EUTHYPHRON Chiar şi sînt.

SOCRATE Aminteşte-ţi însă că nu te-am rugat să-mi
arăţi una sau două din multele fapte pioase, ci chipul acela
anume care face ca faptele pioase să fie pioase; doar ai
spus că datorită unui caracter unic faptele nelegiuite sînt e
nelegiuite, iar cele pioase, pioase; sau nu-ţi aduci aminte?

EUTHYPHRON Ba da.

SOCRATE Învaţă-mă, aşadar, care este acest caracter
specific, pentru ca, privind la el şi folosindu-l ca pildă,
să pot spune despre faptele tale sau ale altuia că,
fiindu-i asemenea, sînt pioase, iar că nefiindu-i, nu sînt.

EUTHYPHRON Dacă asta vrei, Socrate, îţi voi spune şi
asta.

SOCRATE Chiar asta vreau.

EUTHYPHRON Pios este ce le e drag zeilor, iar ce le e
urît e nelegiuit.

SOCRATE Foarte frumos, Euthyphron; mi-ai răspuns 7 a
întocmai cum doream; dacă însă spusele tale sînt şi adevă-
rate, asta n-o ştiu încă; dar nu mă îndoiesc că îmi vei
dovedi că sînt adevărate.

EUTHYPHRON Bineînţeles.

SOCRATE Atunci hai să cercetăm mai îndeaproape ceea
ce spunem: ce este drag zeilor, ca şi omul iubit de zei, este
pios, iar lucrul sau omul urît de zei este nelegiuit; nu este
acelaşi lucru pietatea cu impietatea, ci tot ce poate fi mai
potrivnic; nu-i aşa?

EUTHYPHRON Ba aşa e.

SOCRATE Şi pare că a fost bine redat în cuvinte.

EUTHYPHRON Aşa cred, Socrate; aşa se spune. b

SOCRATE Dar şi că zeii se învrăjbesc, şi acest lucru se
spune, Euthyphron, şi că se ceartă unii cu alţii, şi că se
iscă mînie între ei?

EUTHYPHRON Da, se spune.

SOCRATE Oare în care privinţă se iscă neînţelegerile
care nasc ura şi mînia, preabunule? Hai să cercetăm ast-
fel: dacă am avea păreri deosebite — tu şi eu — despre
nişte numere, care din ele e mai mare, oare deosebirea în

această privință ne-ar face să ne mîniem şi să ne duşmănim unul pe altul, sau, apucîndu-ne de socotit, ne-am împă-
c ca repede?

EUTHYPHRON Ne-am împăca, desigur.

SOCRATE Aşadar, şi dacă am avea păreri deosebite despre ce e mai mic şi ce e mai mare, apucîndu-ne să măsurăm, am înceta repede neînțelegerea?

EUTHYPHRON Aşa este.

SOCRATE Iar apucîndu-ne de cîntărit, cred că ne-am împăca în privința a ce e mai greu şi ce e mai uşor?

EUTHYPHRON Cum să nu?

SOCRATE Atunci care sînt lucrurile în privința cărora dacă am avea păreri deosebite, neputînd ajunge la un criteriu de apreciere, am deveni duşmani şi ne-am învrăjbi? Poate că nu-ți vin numaidecît în minte, dar, din vorbele mele, încearcă să vezi dacă nu cumva acestea sînt drepta-
d tea şi nedreptatea, frumosul şi urîtul, binele şi răul[26]; oare nu tocmai acestea sînt lucrurile despre care deosebindu-ne în păreri şi neputînd ajunge la nişte criterii potrivite am ajunge duşmani, atunci cînd ar fi să ajungem, şi eu şi tu şi toți ceilalți oameni?

EUTHYPHRON Chiar aceasta e neînțelegerea, Socrate, şi în aceste privințe.

SOCRATE Bine, Euthyphron, dar zeii, dacă ajung la neînțelegeri, oare nu în aceste privințe le au?

EUTHYPHRON Neapărat.

e SOCRATE Aşadar şi dintre zei, preacinstite Euthyphron, unii socotesc drepte, frumoase şi urîte, bune şi rele unele lucruri, zici tu, iar alții — altele; doar n-ar apărea dezbinări între ei dacă nu s-ar certa despre aceste lucruri; aşa e?

EUTHYPHRON Adevărat spui.

SOCRATE Deci lucrurile pe care le socoteşte fiecare dintre ei frumoase şi bune şi drepte, pe acelea le şi iubeşte, iar pe cele potrivnice lor le urăşte?

EUTHYPHRON Desigur.

SOCRATE Deci, aceleaşi lucruri, zici tu, unii le socotesc drepte, iar alții nedrepte; şi certîndu-se în privința acestora
8 a ajung la dezbinări şi la războaie; oare nu-i aşa?

EUTHYPHRON Ba da.

SOCRATE Se pare deci că zeii iubesc și urăsc aceleași lucruri; aceleași lucruri sînt totodată urîte și iubite de zei.

EUTHYPHRON Așa se pare.

SOCRATE Atunci, Euthyphron, aceleași lucruri ar putea fi și pioase și nelegiuite, dacă o luăm așa.

EUTHYPHRON Mă tem că da.

SOCRATE Atunci nu mi-ai răspuns la ce te-am întrebat,
preastrălucitul meu prieten; căci nu te-am întrebat ce
lucru s-ar nimeri să fie și pios și nelegiuit; se pare că ce
poate fi îndrăgit de zei le poate fi și urît; încît fapta ta de b
acum, Euthyphron, cînd vrei să-l pedepsești pe tatăl tău,
nu e de mirare dacă îi e plăcută lui Zeus, dar lui Cronos
și lui Uranos le e urîtă; lui Hefaistos — plăcută, dar urîtă
Herei[27]; și dacă mai sînt zei care nu se înțeleg în această
privință, le e și lor, la fel, plăcută sau urîtă.

EUTHYPHRON Dar eu cred, Socrate, că între zei nu există dezbinare cînd e vorba să-l pedepsești pe unul care a ucis un om pe nedrept.

SOCRATE Cum așa? Între oameni ai auzit pe cineva să
țină morțiș că un om care a ucis pe nedrept, sau a făcut
orice altă faptă potrivnică dreptății, nu trebuie pedepsit? c

EUTHYPHRON Dar ei nu încetează niciodată să tăgăduiască acest lucru, fie la judecăți, fie în alte părți; căci cei care au făcut tot felul de rele fac și spun tot ce se poate pentru a scăpa de pedeapsă.

SOCRATE Adică ei recunosc că au făcut rele, Euthyphron, și, recunoscînd, spun totuși că nu trebuie să fie pedepsiți?

EUTHYPHRON Ba nu, nicidecum.

SOCRATE Atunci ei nu fac și nu spun tot ce le stă în
putință, căci asta nu îndrăznesc, cred eu, să o spună, și
nici să nege că, dacă au călcat legea trebuie să fie pedepsiți;
ci ei nu recunosc, cred eu, că au călcat legea; nu-i așa? d

EUTHYPHRON Adevărat.

SOCRATE Deci nu se opun ca acela care a călcat legea să fie pedepsit; poate că nu cad de acord asupra altui lucru: cine e un călcător de lege, prin ce fapte și cînd.

EUTHYPHRON Adevărat.

SOCRATE Atunci și cu zeii se întîmplă la fel: învrăjbindu-se în privința a ce e drept și ce e nedrept, după cum

afirmi tu, se întîmplă ca unii să spună despre ceilalți că săvîrșesc fapte potrivnice dreptății, iar aceștia să tăgăduiască? Pentru că nimeni, preabunule, fie el zeu sau om, nu îndrăz-
e nește să spună că unul care a călcat legea nu trebuie pedepsit.

EUTHYPHRON Da, Socrate, aici ai dreptate în principal.

SOCRATE Dar cred că se contrazic despre fiecare faptă în parte cei care se contrazic, și oameni și zei, dacă și zeii se contrazic; avînd păreri deosebite despre o anumită faptă, unii spun că e conformă cu dreptatea, iar alții — dimpotrivă; oare nu e așa?

EUTHYPHRON Ba da, desigur.

9 a SOCRATE Hai atunci, dragă Euthyphron, învață-mă și pe mine, ca să devin mai înțelept; ce dovadă ai tu că pentru toți zeii a fost ucisă pe nedrept acea slugă care a săvîrșit un omor și care, fiind legată de către stăpînul celui mort, a apucat să moară din cauza legăturilor înainte ca acela care a legat-o să afle de la exeget ce-i de făcut; oare toți gîndesc că pentru un astfel de om se cuvine ca un fiu să-l dea în judecată și să-l acuze de omor pe tatăl
b său? Fii bun și încearcă să-mi arăți limpede că mai presus de orice zeii socotesc această faptă ca dreaptă; iar dacă mi-o vei arăta îndeajuns de lămurit nu voi înceta niciodată să-ți laud înțelepciunea.

EUTHYPHRON Nu-i, poate, un lucru ușor, Socrate; cred că sînt totuși în stare să ți-l dovedesc cît se poate de limpede.

SOCRATE Văd că eu îți par mai greu de lămurit decît judecătorii; lor îți va fi, doar, simplu să le arăți că a fost vorba de o faptă potrivnică dreptății și că zeii urăsc cu toții astfel de lucruri.

EUTHYPHRON Va fi cît se poate de simplu, Socrate; bineînțeles, dacă-mi vor asculta vorbele.

c SOCRATE Le vor asculta cu siguranță dacă li se va părea că vorbești bine. Însă mi-a venit ceva în minte chiar în timp ce vorbeai și-mi zic în sinea mea: „Oricît de limpede mi-ar arăta Euthyphron că zeii socotesc cu toții că un astfel de omor este împotriva dreptății, cu ce voi fi aflat eu mai mult de la Euthyphron ce este pietatea și ce este impietatea? Fapta de care e vorba ar fi, pare-se, urîtă zeilor, dar

nu prin asta ne-a apărut în față hotarul dintre pietate și impietate; pentru că ce e urît de zei ne-a apărut totodată și ca iubit de zei." Încît de asta te iert, Euthyphron: socotească toți zeii acea faptă ca potrivnică dreptății, dacă d
vrei tu, și urască-o toți. Dar dacă ne îndreptăm acum vorbele, hotărînd că ceea ce este urît de toți zeii este nelegiuit, iar ce e iubit de toți este pios, iar ce e iubit de unii și urît de alții nu-i nici una nici alta sau e și una și alta, oare în acest fel vrei să punem acum hotar între pietate și impietate?

EUTHYPHRON Ce ne împiedică, Socrate?

SOCRATE Din partea mea, nimic, Euthyphron; dar tu, privind la ale tale, gîndește-te dacă sprijinindu-te pe aceste cuvinte îmi vei putea dovedi atît de ușor ceea ce ai făgăduit.

EUTHYPHRON În ceea ce mă privește aș spune bucuros e
că pios este ceea ce e iubit de toți zeii, iar ce e urît de toți zeii e nelegiuit.

SOCRATE Atunci să cercetăm oare acest lucru, Euthyphron, dacă e bine spus sau să-l lăsăm baltă și să-l primim așa cum e, de la noi sau de la alții, și, ori de cîte ori spune cineva despre un lucru că e într-un anume fel, să încuviințăm că așa este; oare trebuie sau nu să cercetăm ce vrea să spună cel care vorbește?

EUTHYPHRON Trebuie să cercetăm; însă eu cred că vorba de adineaori a fost bine spusă.

SOCRATE Poate că vom înțelege faptele și mai bine, 10 a
dragul meu. Gîndește-te, deci, la următorul lucru: oare ceea ce e pios este iubit de zei pentru că e pios, sau este pios pentru că e iubit de zei?

EUTHYPHRON Nu știu ce spui, Socrate.

SOCRATE Am să încerc să-ți explic mai limpede. Spunem despre ceva că este purtat sau că poartă, că e condus sau conduce, că e văzut sau că vede? Îți dai seama că toate lucrurile de acest fel sînt diferite unele față de celelalte și înțelegi prin ce se deosebesc?

EUTHYPHRON Cred că-mi dau seama.

SOCRATE Și ce este un lucru iubit și că e altceva ceea ce iubește?

EUTHYPHRON Cum să nu?

b SOCRATE Spune-mi atunci, oare ceea ce e purtat, pentru că îl poartă cineva este purtat sau din altă cauză?

EUTHYPHRON Pentru că îl poartă.

SOCRATE Și ceea ce e condus — pentru că-l conduce cineva, şi ceea ce e văzut, pentru că îl vede?

EUTHYPHRON Întocmai.

SOCRATE Deci nu pentru că e văzut, de aceea îl vede
cineva, ci, dimpotrivă, pentru că îl vede cineva, de aceea
e văzut; nu pentru că e condus, de aceea îl conduce cineva,
ci pentru că îl conduce, de aceea e condus; şi, la fel, nu
pentru că e purtat îl poartă cineva, ci pentru că îl poartă,
e purtat. Oare e pe deplin limpede, Euthyphron, ceea ce
vreau să spun? Asta vreau să spun că, dacă ceva se face
c sau suferă o acțiune, nu pentru că e făcut, de aceea se
face, ci pentru că se face, de aceea e făcut; și nu pentru
că e suferind, de aceea suferă, ci pentru că suferă, e suferind;
sau nu ești de aceeași părere?[28].

EUTHYPHRON Ba da.

SOCRATE Așadar, și ceea ce e iubit, nu e oare ceva ce e făcut, sau suferă o acțiune?

EUTHYPHRON Sigur că da.

SOCRATE Și în acest caz e la fel ca prima dată; nu pentru că e iubit, de aceea îl iubește cineva, ci pentru că îl iubește cineva, este iubit.

EUTHYPHRON Neapărat.

d SOCRATE Atunci ce spunem despre pietate, Euthyphron? Ceva anume este iubit de toți zeii, după vorba ta?

EUTHYPHRON Da.

SOCRATE Oare îl iubesc pentru că e pios, sau din altă pricină?

EUTHYPHRON Nu; de aceea.

SOCRATE Atunci, pentru că e pios, de aceea îl iubesc zeii; şi nu pentru că-l iubesc zeii, de aceea este pios?

EUTHYPHRON Aşa se pare[29].

SOCRATE Dar pentru că îl iubesc zeii, de aceea e iubit și anume iubit de zei?

EUTHYPHRON Cum să nu?

SOCRATE Atunci ceea ce este iubit de zei nu e totuna

cu ce e pios şi nici ceea ce e pios cu ce e iubit de zei, ci sînt două lucruri diferite.

EUTHYPHRON Cum aşa, Socrate? e

SOCRATE Pentru că am fost de acord că ceea ce e pios, de aceea este iubit pentru că e pios, dar nu e pios pentru că este iubit; aşa e?

EUTHYPHRON Da.

SOCRATE Dar ceea ce e iubit de zei — pentru că îl iubesc zeii, prin însuşi faptul că ei îl iubesc este iubit de zei, şi nu pentru că e iubit de zei, de aceea îl iubesc zeii.

EUTHYPHRON Adevărat.

SOCRATE Dar dacă ar fi acelaşi lucru, dragă Euthyphron, ceea ce e iubit de zei şi ceea ce e pios, atunci: dacă
ceea ce e pios l-ar iubi zeii pentru că e pios, la fel, ceea 11 a
ce e iubit de zei l-ar iubi zeii pentru că e iubit de zei; iar dacă ceea ce e iubit de zei este iubit de zei pentru că-l iubesc zeii, atunci şi ceea ce e pios ar fi pios pentru că-l iubesc zeii; vezi însă acum că e tocmai dimpotrivă, pentru că e vorba de două lucruri cu totul deosebite. Primul este de iubit pentru că îl iubesc zeii; pe celălalt, pentru că e de iubit, de aceea îl iubesc zeii. Şi mă tem, Euthyphron, că întrebat fiind ce înseamnă pietatea, tu nu vrei să-mi lămureşti natura ei, şi mi-ai spus o însuşire, sau ceea ce suferă acest subiect — pietatea — şi anume că e iubită de toţi
zeii; dar ce este ea, încă nu mi-ai spus. Nu ascunde acest b
lucru de mine, rogu-te, ci spune iarăşi, de la început, ce este această pietate, fie că este iubită de zei sau suferă orice altă acţiune; căci nu în această privinţă ne vom deosebi; spune, dar, cu bunăvoinţă, ce este pietatea şi ce este impietatea?

EUTHYPHRON Vezi, Socrate, îmi vine greu să-ţi spun ce am în minte; parcă ne scapă mereu ceea ce ne propunem şi nu vrea să stea unde-l aşezăm.

SOCRATE Parcă ar fi ale strămoşului nostru Dedal[30]
cuvintele tale, Euthyphron; dacă le-aş fi rostit şi aşezat c
eu, poate că ţi-ai fi bătut joc de mine că şi mie, datorită înrudirii cu el, mi-o iau la fugă toate, cînd vorbesc, şi nu vor să rămînă acolo unde le aşază omul; acum însă aceste

presupuneri sînt ale tale şi se cere altă glumă, căci la tine nu vor să stea locului, după cum ți se pare şi ție.

EUTHYPHRON Ba mie mi se pare că aceste cuvinte au dreptul la aceeaşi glumă, Socrate; căci dacă toate cele o iau care încotro şi nu stau locului, nu eu le-am aşezat, ci mi se pare că tu eşti Dedal; pentru că din partea mea
d ar rămîne aşa cum sînt.

SOCRATE Atunci mă tem, prietene, că am ajuns mai grozav decît acela întru meşteşug, pentru că el făcea să nu stea locului numai lucrurile lui, eu însă, pe lîngă ale mele, s-ar părea că le pun în mişcare şi pe ale altuia. Dar ce e mai distins din toată arta mea e că fără voie sînt iscusit; căci aş vrea ca vorbele mele să rămînă liniştite şi să şadă nemişcate mai mult decît aş putea dori să mă aleg,
e pe lîngă priceperea lui Dedal cu bunurile lui Tantal[31]. Dar ajunge cu astea; pentru că mi se pare că te-ai înmuiat, mă voi strădui eu însumi să-ți arăt cum să mă înveți despre pietate; şi să nu-ți pierzi curajul de la început. Vezi, deci, dacă ți se pare necesar ca tot ceea ce e pios să fie drept[32].

EUTHYPHRON Sigur.

SOCRATE Atunci și tot ceea ce e drept este oare pios sau: tot ce e pios este drept dar nu tot ce e drept este pios,
12 a ci o parte este pios iar o parte — altminteri?[33]

EUTHYPHRON Nu pot urmări ce spui, Socrate.

SOCRATE Şi doar eşti mai tînăr decît mine, iar în înțelepciune mă întreci cu atît mai mult; dar, cum zic, te-ai înmuiat datorită belşugului de înțelepciune. Fă însă o sforțare, preafericitule; nu e nimic greu de înțeles în ceea ce spun; căci spun tocmai pe dos decît poetul care a scris în versurile lui:

„Pe
Zeus făcătorul, acela ce toate în lume sădit-a,
b Să-l pomeneşti nu vrei; căci unde e teama, acolo-i respectul"[34].

Dar eu mă voi deosebi de poet prin aceasta: să-ți spun prin ce?

EUTHYPHRON Sigur că da.

SOCRATE Nu mi se pare că „unde e teamă, acolo e şi respect"; cred că mulți se tem de boli, de sărăcie şi de multe

alte lucruri de acest fel, dar, temîndu-se, nu respectă în nici un fel lucrurile de care se tem; nu crezi şi tu?

EUTHYPHRON Ba da.

SOCRATE Dar unde există respect, există şi teamă; există cineva care, avînd respect faţă de ceva şi ruşine, să nu aibă şi sfială şi să nu se teamă de faima rea? c

EUTHYPHRON Ba se teme.

SOCRATE Atunci nu e drept să spui: „unde e teamă, acolo e şi respect", ci unde e respect, acolo e şi teamă, dar unde e teamă nu e întotdeauna şi respect; cred că teama e mai largă decît respectul, căci respectul e o parte a temerii; cum e şi cu numărul impar: nu întotdeauna dacă e un număr, e impar, dar dacă e impar — atunci e număr; acum poţi urmări?

EUTHYPHRON Da, sigur.

SOCRATE Cam aşa ceva am întrebat şi cu adineaori:
oare unde e dreptate acolo e şi pietate, sau: unde e pietate d
acolo e şi dreptate, dar unde e dreptate nu e peste tot pietate, căci pietatea e o parte a dreptăţii; aşa să spunem sau ai altă părere?

EUTHYPHRON Nu, aşa e; cred că e bine spus.

SOCRATE Vezi atunci ce urmează; dacă pietatea e o parte a dreptăţii, trebuie, pare-se, să descoperim care parte a dreptăţii este pietatea. Dacă tu m-ai întreba despre cele de care vorbeam adineaori, de pildă, ce parte a numărului este numărul par şi ce fel de număr este acesta, ţi-aş spune că e numărul format din două părţi nu inegale, ci egale; nu crezi?

EUTHYPHRON Ba da.

SOCRATE Atunci încearcă şi tu să mă înveţi care parte e
a dreptăţii este pietatea, ca să-i spun şi lui Meletos să nu mă mai nedreptăţească şi să nu mă mai învinuiască de necinstirea zeilor; pentru că am învăţat îndestulător de la tine ce e evlavios şi pios şi ce nu.

EUTHYPHRON Iată, Socrate, care parte a dreptăţii cred eu că o formează evlavia şi pietatea: anume cea referitoare la grija cuvenită faţă de zei; iar cea referitoare la oameni este cealaltă parte a dreptăţii[35].

SOCRATE Mi se pare că e foarte frumos spus, Euthyphron;
13 a dar mai am încă o mică nelămurire: nu prea înțeleg la ce fel de grijă te referi; doar nu vrei să spui că așa cum e grija față de orice altceva, la fel e și aceea față de zei; căci zicem cam așa: nu oricine știe să aibă grijă de cai, ci doar grăjdarul; nu-i așa?

EUTHYPHRON Ba chiar așa.

SOCRATE Pentru că meseria lui este îngrijirea cailor.

EUTHYPHRON Da.

SOCRATE Și nici de cîini nu știe oricine să aibă grijă, ci numai vînătorul.

EUTHYPHRON Așa e.

SOCRATE Pentru că vînătoarea e într-un fel și îngrijirea cîinilor.

b EUTHYPHRON Da.

SOCRATE Iar văcarul se îngrijește de boi.

EUTHYPHRON Desigur.

SOCRATE Iar pietatea și evlavia sînt grija față de zei; așa spui?

EUTHYPHRON Întocmai.

SOCRATE Însă orice îngrijire are în vedere unul și același lucru: și anume binele și folosul celui îngrijit, după cum, de pildă, caii îngrijiți de priceperea grăjdarului trag de aici un folos și se desăvîrșesc; oare nu crezi?

EUTHYPHRON Ba da.

SOCRATE La fel și cîinii, și boii, și toate celelalte asemenea lor; toți trag foloase de pe urma priceperii celui ce-i îngrijește. Sau poate crezi că îngrijirea urmărește vătă-
c marea celui îngrijit?

EUTHYPHRON Pe Zeus, nu cred una ca asta.

SOCRATE Ci folosul?

EUTHYPHRON Cum altfel?

SOCRATE Atunci și pietatea, fiind grija față de zei, aduce un folos zeilor și-i desăvîrșește? Ai fi în stare să spui că ori de cîte ori faci un lucru pios îl desăvîrșești pe vreunul dintre zei?

EUTHYPHRON Sigur că nu, pe Zeus.

SOCRATE Nici eu nu cred că asta vrei să spui, Euthyphron; departe de mine; dar tocmai de aceea te-am între-

bat ce înțelegi prin grija față de zei, pentru că nu puteam crede că așa ceva înțelegi. d

EUTHYPHRON Și pe bună dreptate, Socrate; căci nu așa ceva vreau să spun.

SOCRATE Bine; dar atunci ce fel de grijă față de zei ar fi pietatea?

EUTHYPHRON Aceea pe care o au sclavii față de stăpîni, Socrate.

SOCRATE Înțeleg; ar fi un fel de slujire a zeilor, pare-se.

EUTHYPHRON Chiar așa.

SOCRATE Dar poți să-mi spui: slujitorii doctorilor[36] pentru îndeplinirea cărui lucru îi slujesc; nu crezi că în vederea sănătății?

EUTHYPHRON Ba da.

SOCRATE Așa? Dar slujitorii constructorilor de corăbii e
ce urmăresc să înfăptuiască slujindu-i?

EUTHYPHRON E limpede, Socrate; — corăbii.

SOCRATE Și ai zidarilor — case?

EUTHYPHRON Da.

SOCRATE Spune-mi atunci, preabunule: Slujirea zeilor e o slujbă pentru îndeplinirea cărei fapte? Căci e limpede că știi, de vreme ce spui că te pricepi la ale zeilor mai bine decît oricare altul?

EUTHYPHRON Și spun adevărul, Socrate.

SOCRATE Atunci spune-mi, pe Zeus, care e acea preafrumoasă faptă pe care zeii o săvîrșesc folosindu-se de slujba noastră?[37].

EUTHYPHRON Fac multe și frumoase fapte, Socrate.

SOCRATE La fel și comandanții de oști, dragul meu; 14 a
totuși ai putea spune cu ușurință că fapta lor de căpetenie este victoria în război; sau nu?

EUTHYPHRON Cum să nu?

SOCRATE Multe lucruri frumoase fac și țăranii, cred eu; totuși fapta lor de căpetenie este că fac pămîntul să ne dea roade.

EUTHYPHRON Întocmai.

SOCRATE Spune-mi atunci: dintre multele lucruri frumoase pe care le fac zeii, care e fapta lor de căpetenie?

EUTHYPHRON Doar ți-am spus cu puțin înainte, Socrate,
b că e destul de greu să înțelegi cu de-amănuntul aceste lucruri; acum îți spun însă doar atît: dacă cineva știe să spună și să facă lucruri plăcute zeilor, rugîndu-se și aducînd jertfe, acest lucru înseamnă pietate și astfel de fapte apără gospodăriile oamenilor și obștea oricărei cetăți; iar faptele potrivnice celor plăcute zeilor sînt potrivnice evlaviei și acestea dau peste cap și duc la pieire totul.

SOCRATE Dacă voiai, Euthyphron, îmi puteai spune multe în puține cuvinte despre ce era de căpetenie în întrebările mele; numai că n-ai bunăvoință să mă înveți, e
c limpede. Căci și acum nu mai aveai decît un pas pînă la locul acela, cînd te-ai abătut din drum; dacă-mi răspundeai, aș fi aflat în chip îndestulător ce este pietatea. Acum însă, de vreme ce îndrăgostitul trebuie să-l urmeze pe cel iubit oriunde l-ar duce acesta[38], te întreb din nou: ce spui tu că este pios și ce e pietatea; nu cumva e o anume știință de a aduce jertfe și rugăciuni?

EUTHYPHRON Ba da.

SOCRATE Dar oare să jertfești nu înseamnă să dăruiești ceva zeilor, iar să te rogi — să le ceri ceva?

EUTHYPHRON Chiar așa, Socrate.

d SOCRATE Atunci, potrivit acestor vorbe, pietatea ar fi știința de a cere și de a da zeilor.

EUTHYPHRON Ai prins foarte frumos ce voiam să spun, Socrate.

SOCRATE Pentru că sînt pătimaș după înțelepciunea ta, dragul meu, și mintea îmi stă la pîndă de teamă să nu se risipească un strop măcar din ceea ce spui; lămurește-mă, însă, ce fel de slujbă e aceasta față de zei: să le ceri și să le dai, spui tu?

EUTHYPHRON Da, așa.

SOCRATE Dar să le ceri cum se cuvine nu înseamnă să le ceri cele de care avem nevoie de la ei?

EUTHYPHRON Ce altceva?

e SOCRATE Iar să le dai cum se cuvine înseamnă să le dai în schimb cele de care se întîmplă să aibă ei nevoie de la noi? Căci ar fi o lipsă de pricepere să aduci în dar lucruri de care cineva n-are nici o nevoie.

EUTHYPHRON Adevărat, Socrate.

SOCRATE Atunci pietatea ar fi un fel de negustorie între oameni și zei?[39].

EUTHYPHRON Negustorie, dacă așa-ți place să o numești.

SOCRATE Nu-mi place deloc dacă nu e adevărat. Spune-mi, ce folos trag zeii din darurile pe care le iau de la noi? Ce ne dau ei e limpede pentru oricine; căci nu avem nimic 15 a
bun care să nu ne fie dat de ei; dar din cele pe care ei le primesc de la noi, ce folos au? Sau sîntem cu atît mai pricepuți decît ei la negustorie încît luăm de la ei toate cele bune iar ei de la noi — nimic?

EUTHYPHRON Dar tu crezi, Socrate, că zeii au vreun folos din cele pe care le primesc de la noi?

SOCRATE Atunci ce ar putea însemna darurile noastre față de zei?

EUTHYPHRON Ce altceva îți închipui decît respect și un semn de cinstire, și, cum ți-am spus adineaori, un lucru plăcut lor.

SOCRATE Atunci ce e pios e plăcut zeilor, Euthyphron, b
dar nu folositor, nici drag?

EUTHYPHRON Ba eu cred că le e în primul rînd drag.

SOCRATE Atunci aceasta ar însemna pietatea, pare-se: Ceea ce e iubit de zei.

EUTHYPHRON Neapărat.

SOCRATE Și vorbind așa, te mai miri dacă ți se pare că vorbele nu-ți stau locului, ci pornesc la plimbare, și vei da vina pe mine, că sînt Dedal care le fac să pornească; cînd tu ești mult mai iscusit decît Dedal pentru că le faci să se învîrtă în cerc! Oare nu-ți dai seama că raționamentul nostru, făcînd un ocol, a ajuns în același loc? Doar îți aduci aminte că mai înainte am ajuns la încheierea că ceea ce c
e pios nu e tot una cu ce e iubit de zei, ci sînt lucruri deosebite; sau nu-ți amintești?

EUTHYPHRON Ba da.

SOCRATE Acum însă nu-ți dai seama că spui: Ceea ce iubesc zeii, acel lucru e pios; aceasta e oare altceva decît ceea ce e iubit de zei? Sau nu?

EUTHYPHRON Ba chiar asta e.

SOCRATE Deci, sau n-a fost bună hotărîrea noastră de

adineaori, sau, dacă a fost bună, nu e drept ce spunem acum.

EUTHYPHRON Așa se pare.

SOCRATE Atunci trebuie s-o luăm de la început și să cercetăm ce este pietatea; pentru că nimic nu mă poate speria așa încît să mă las de bună voie păgubaș înainte de a învăța. Dar să nu mă disprețuiești, ci încordîndu-ți
d mintea în fel și chip, cît poți mai bine, spune-mi acum adevărul; căci dacă îl cunoaște vreun om pe lume, tu ești acela și, ca și lui Proteu[40], nu trebuie să ți se dea drumul pînă ce nu-l spui. Căci dacă n-ai cunoaște limpede ce e pietatea și impietatea, n-aveai cum să te apuci, pentru o slugă, să învinuiești de omor pe un bătrîn, care e și tatăl tău, ci te-ai fi temut de zei, fiind în primejdie să calci dreptatea prin această faptă, și totodată te-ai fi rușinat de oameni; acum însă văd bine că ești încredințat că știi limpede ce
e e pios și ce nu; spune-mi, dar, preabunule Euthyphron, și nu ascunde ce gîndești.

EUTHYPHRON Altă dată, Socrate; căci acum mă grăbesc și e timpul să plec[41].

SOCRATE Ce faci, prietene? Pleci și mă azvîrli la pămînt din înaltul speranței pe care o nutream ca, învățînd de la tine ce e pios și ce nu, să scap de acuzația lui Meletos, ară-
16 a tîndu-i că datorită lui Euthyphron am devenit învățat în cele divine și că nici nu vorbesc la întîmplare, nici nu născocesc, din neștiință, în aceste privințe; iar tot restul vieții să mi-l pot trăi, de acum înainte, mai bine[42].

# NOTE

[1] *Euthyphron* e considerat unul din dialogurile de tinerețe ale lui Platon. Ca și *Apărarea* și *Criton*, are drept scop reabilitarea figurii lui Socrate; o încercare de a explica atenienilor învățătura și comportarea lui. Se crede că a fost compus înainte de 390, mai probabil prin 396—395. Interlocutorul lui Socrate e cel mai indicat pentru o discuție despre pietate. Prezicător de oarecare renume la Atena, chiar dacă uneori era luat în rîs, după cum se plînge el însuși în dialogul de față (3 b), Euthyphron din Prospalte reprezintă cu intransigentă convingere linia tradițională, populară și oficială a religiei ateniene, la care majoritatea spiritelor luminate ale vremii nu mai pot adera. Personajul e cunoscut din dialogul lui Platon (cf. și *Cra.*, 396 d, 428 c, 399 e). Se consideră că informațiile oferite de Plutarh (*De Genio Socratis*, c. 10), Noumenios (la Eusebios, *Prep. Evang.*, XIII, 5) și Diogenes Laertios (II, 29) provin tot din această sursă.

Convorbirea e presupusă a avea loc în 399, cu cîteva zile înainte de procesul lui Socrate.

[2] Dialog peirastic: de la gr. πειράω, „a încerca, a cerceta".

[3] Lykeion: gimnaziu situat în partea de nord-est a Atenei, lîngă templul lui Apollo Lykeios. Va deveni celebru prin faptul că acolo avea să-și țină lecțiile Aristotel.

[4] Arhontele-basileu: magistrat superior cu atribuții religioase și parțial juridice. Sediul său era ἡ στοά τοῦ βασιλέως — porticul arhontelui-basileu; se pare că acolo erau afișate legile și decretele.

[5] În grecește, opoziția între δίκη, „proces privat" și γραφή, „acțiune publică". Ofensa adusă religiei de stat constituie la Atena obiectul unei urmăriri publice, pe cînd învinuirea de omor ține de dreptul privat. Pentru amănunte despre proces, vezi *Apărarea lui Socrate*.

[6] Pentru a scoate în relief nevinovăția lui Socrate, Platon arată, de cîte ori are ocazia, că acum, la 70 de ani, e pentru prima dată cînd acesta are de-a face cu justiția (cf. *Ap.*, 17 d).

[7] Meletos: poet tragic cunoscut mai degrabă prin rolul său de acuzator în procesul lui Socrate (cf. *Ap.*, 19 b, 24 c etc.).

[8] Attica era împărțită (de la reformele lui Clistenes) în 100 de circumscripții teritoriale numite „deme" (δῆμος). La numele propriu al cetățeanului atenian se adăuga și *demoticul* — numele demului din care făcea parte.

[9] „A începe cu Hestia": expresie proverbială grecească cu sensul, probabil, de „a strica ce e mai bun". Hestia era zeitatea protectoare a căminului.

[10] Socrate își exprimă deseori convingerea de a avea o divinitate ocrotitoare, numită de el daimon, manifestată sub forma unui glas interior care i se opune în momentul în care ar fi pe punctul de a face o faptă rea. La aceasta se referă unul din capetele de acuzare ale procesului: „Socrate introduce zei noi" (*Ap.*, 24 c. Cf. și *Alc.* 1, 124 c, *Euthd.*, 272 e, *Phdr.*, 242 b).

[11] Adunarea Poporului (Ecclesia) cuprindea pe toți cetățenii în stare să poarte armele.

[12] Lui Socrate îi place să accentueze că el se află la dispoziția oricui vrea să stea de vorbă cu el, fără a pretinde plată pentru aceasta, în opoziție cu sofiștii care cereau pentru lecțiile lor sume uriașe.

[13] Procesul de omor intentat de Euthyphron propriului său tată va fi făcut prea multă vîlvă la Atena pentru a putea fi inventat de Platon. Cercetătorii socotesc că e vorba de un fapt istoric și discută asupra motivației lui. Unii consideră că Euthyphron e mînat de simțul dreptății, de dorința de a-l răzbuna pe cel ucis (Geach, p. 370); după alții e vorba de o simplă formalitate, un act simbolic pentru a înlătura pîngărirea care apasă asupra familiei ca urmare a omorului (Taylor). În sfîrșit, alții văd în aceasta dovada îngustimii de minte a lui Euthyphron care își pune în practică principiile în mod mecanic (Galli).

[14] Suficiența, mulțumirea de sine, e o trăsătură comună a „victimelor" lui Socrate.

[15] Se presupune că Euthyphron și tatăl său făceau parte din garnizoana de coloniști atenieni așezată la Naxos. Cum Atena a pierdut această cleruhie în 404, incidentele relatate n-au putut avea loc decît înainte de această dată. S-a încercat să se motiveze, ingenios dar nu foarte concludent, distanța de cel puțin cinci ani dintre omor și proces (404—399).

[16] Exeget: la Atena, interpret oficial al riturilor și obiceiurilor sacre. Tatăl lui Euthyphron cere indicații asupra modului în care trebuie săvîrșită purificarea de crimă.

[17] Traducerile româneşti de pînă acum folosesc atît „pietate" cît şi „evlavie", „sfinţenie" pentru a reda cuvîntul grecesc τὸ ὅσιον. Socotind că „evlavie" are un sens pe de o parte prea restrîns (referitor la raportul direct al omului cu divinitatea, şi mai ales la cult) şi pe de altă parte prea colorat stilistic (apropiat de „rîvnă"), am preferat să-l păstrăm pentru redarea lui εὐσέβεια. Opoziţia centrală a dialogului: τὸ ὅσιον ~ τὸ ἀνόσιον am redat-o prin „pietate/impietate". În privinţa adjectivelor corespunzătoare, nu există în româneşte un antonim al lui „pios" din aceeaşi rădăcină. Am folosit aşadar termenul „nelegiuit". Deci: „pietate/impietate"; „pios/nelegiuit".

[18] Cf. *Ap.*, 19 b etc.

[19] În acest pasaj se află în sîmbure teoria Ideilor. Socrate îi cere lui Euthyphron să-i spună care este τὸ εἶδος, elementul stabil, dincolo de aparenţele multiple, care face ca fapta pioasă să fie pioasă iar cea nelegiuită — dimpotrivă. Comentatorii preferă, în general, traducerea „formă". S-a discutat dacă e deja vorba de Idee în sensul platonic sau se păstrează sensul curent al cuvîntului, dacă „e vorba de logică sau de ontologie". Ar fi o distincţie făcută dintr-un punct de vedere istoric, dar imposibilă înainte de Aristotel (Friedländer, p. 78).

[20] Acest mod de a discuta e caracteristic pentru dialogurile de tinereţe ale lui Platon. S-a pus sub semnul întrebării legitimitatea pretinderii cu orice preţ a unei definiţii formale ca unică posibilitate de a elucida termenii unei discuţii. Deşi a stimulat cercetarea, pretenţia ar fi eronată, ca şi refuzul de a ajunge la sensul unui termen prin exemple. Procedeul ar putea avea şi urmări morale negative asupra interlocutorului neavizat, în cazul în care discuţia ajunge la o aporie (Geach, p. 371 sq.).

[21] Euthyphron încearcă să definească noţiunea printr-un exemplu, fără a vedea necesitatea unei abstrageri la care să se poată referi în situarea unei fapte. „Seninătatea" egoismului său a fost pusă în legătură cu formula sofiştilor: „Omul e măsura tuturor lucrurilor" (v. Friedländer, p. 77).

[22] Zeul Uranos îşi închide fiii în Tartar; singurul dintre ei care are curaj să se răzvrătească este Cronos, care îl şi învinge. Temîndu-se apoi să nu păţească la fel din partea fiilor săi, îi înghiţea îndată ce se năşteau. Soţia sa, Rhea, reuşeşte să-l scape şi să-l ascundă pe unul dintre copii, pe Zeus, dîndu-i lui Cronos să înghită un pietroi înfăşurat în scutece. Zeus îl învinge pe Cronos şi-i ia puterea.

[23] Socrate nu poate accepta mitologia curentă, biografiile tradiționale, care pun pe seama zeilor tot felul de fapte reprobabile.

[24] Philios: epitet al lui Zeus, în calitatea lui de divinitate a prieteniei.

[25] Panateneele erau sărbători celebrate din patru în patru ani în cinstea zeiței Atena. Partea esențială a sărbătorii era marea procesiune care aducea Atenei darurile poporului. În fruntea alaiului era purtată o pînză brodată, la care lucraseră timp de nouă luni femeile din familiile cele mai nobile din oraș; broderia reprezenta lupta dintre zei și giganți. Cu acest peplos era apoi îmbrăcată statuia zeiței.

[26] Se face, poate pentru prima dată, distincția între problemele de fapt, pentru care există o modalitate de decizie, unanim acceptabilă, și problemele de valoare (etică) pentru care n-ar exista criterii. Absolutizarea distincției a dus la ideea falsă a imposibilității raționale a consensului moral. (Geach, p. 373 sq.).

[27] Hefaistos era după legendă fiul lui Zeus și al Herei. Pentru că s-a născut slab și infirm, Hera l-a azvîrlit pe Pămînt. Pruncul a căzut în valuri și a fost crescut de zeițele mării. Făcîndu-se mare, a hotărît să se răzbune pe mama sa. A făcut un tron de aur foarte frumos și i l-a trimis; cînd aceasta s-a așezat, a fost cuprinsă de lanțuri puternice pe care nu le-a putut sfărîma nimeni. Hefaistos a refuzat s-o elibereze și numai Dionysos, îmbătîndu-l, a reușit să-l ducă în Olimp, în acest scop.

[28] Este vorba de opoziția între diateza activă și pasivă. Neexistînd încă o terminologie gramaticală sistematică, Platon e nevoit să recurgă la exemple.

[29] Se va ajunge la o aporie; cauza ei a fost văzută în mod diferit: o incoerență logică (Friedländer, p. 80 — confuzia între οὐσία și πάθος τι — sau, pe alte criterii, Geach); acceptarea unei determinări dinafară pentru pietate, deși este o comportare umană (Wilamowitz, p. 76; Friedländer, p. 80) — n-ar trebui uitat totuși că e vorba de o comportare umană față de „altceva" decît omul! Cauza aporiei ar putea fi și o incoerență în cadrul sistemului platonic de concepții asupra divinității. Dacă zeii iubesc ce e pios pentru că e pios, înseamnă că trebuie admis un criteriu extern de referință. Dacă zeul ar fi conceput, în mod consecvent, ca principiu al Binelui, deci și al Piosului, etc., atunci definirea ar fi inversă: ὅσιον, „pios"; ὅτι θεοφιλής, „pentru că e iubit de zei", dar aceasta n-ar fi o definiție, ci doar o însușire, sau, cel mult, un gen proxim. S-ar fi putut evita însă aporia.

[30] Dedal, meşter legendar căruia grecii îi atribuiau tot felul de născociri minunate, printre care şi statui care prindeau viaţă. Socrate, fiu de sculptor, se ocupase şi el cu sculptura în tinereţe; se poate, aşadar, considera descendent al lui Dedal!

[31] Tantal, rege legendar din Sipylos, fiul lui Zeus. Posesor de bogăţii fabuloase, şi-a atras asupră-şi mînia zeilor prin trufia sa şi prin nelegiuirile săvîrşite. A fost aruncat în Hades şi osîndit să sufere de sete şi foame, avînd în faţă mîncare şi băutură la care nu putea să ajungă.

[32] Se ajunge din nou la o aporie, deşi definiţia e sugerată chiar de Socrate. Unii au văzut cauza ei în acceptarea unei fragmentări a dreptăţii (Goldschmidt, p. 59). Mai degrabă e vorba de reducerea religiei la cult — în forma mecanică pe care o concepe Euthyphron.

[33] Altfel spus, sfera noţiunii de *pios* se include în sfera noţiunii de *drept* şi nu invers.

[34] Versurile fac parte din *Cîntecele Cypriene* ale poetului epic Stasinos.

[35] Altă delimitare a sferelor apare în *Gorgias*, 507 b: δίκαιον τὸ περὶ ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττειν, ὅσιον τὸ περὶ θεούς — „Dreptatea înseamnă să faci cele cuvenite faţă de oameni, pietatea — faţă de zei".

[36] „Slujitorii" doctorilor, constructorilor de corăbii, etc. sînt aici ucenicii, ajutoarele lor.

[37] În acest dialog se exprimă doar dezaprobarea faţă de religia tradiţională care admite dezordine şi arbitrar în lumea zeilor. E numai sugerată ideea, dezvoltată mai tîrziu, a unui Demiurg care creează Perfecţiunea şi Ordinea şi la acţiunea căruia omul, după puterea lui, colaborează (cf. *Lg.*, 716 c, *Tht.*, 176 b).

[38] Expresie proverbială. Socrate e îndrăgostit de ştiinţa pe care, de bună seamă, o va fi posedînd Euthyphron!

[39] Euthyphron pune semn de egalitate între pietate şi cult, iar pe acesta din urmă îl concepe ca pe o tehnică a obţinerii de foloase. De aici sarcasmul lui Socrate, pe care îngusta minte a interlocutorului său nici nu-l percepe.

[40] Proteu, zeitate marină înzestrată cu o înţelepciune şi cu un dar profetic cu totul remarcabile. Era însă foarte greu să-l prinzi pentru a-i cere sfatul, datorită capacităţii sale de a-şi schimba în nesfîrşite chipuri înfăţişarea.

[41] Ca și în celelalte dialoguri de tinerețe, nici aici nu se ajunge la o concluzie. Socrate, de altfel, nici nu urmărește să formuleze o definiție, ci să spulbere prejudecățile din mintea interlocutorilor, să-i facă să-și dea seama că *nu știu*; acesta fiind primul pas, indispensabil, pentru a ajunge la adevăr.

[42] Căutarea unei definiții nu rămîne niciodată pentru Socrate numai pe planul rațiunii, ci e un prim pas într-o angajare etică. Cf. *Grg.*, 512 e: οὐ τὸ ζῆν περὶ πλείστου ποιητέον, ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν — „Nu a trăi trebuie socotit cel mai însemnat, ci a trăi frumos".

# BIBLIOGRAFIE

Traducerea s-a făcut după ediția PLATON, *Oeuvres complètes*, tome I, texte établi par MAURICE CROISET, Paris, „Les Belles Lettres", 1925. Dialogul a mai fost tradus în românește de CEZAR PAPACOSTEA în volumul *Platon*, I, București, Casa Școalelor, 1930 și de ȘT. BEZDECHI în volumul PLATON, *Euthyphron. Menexen*, Sibiu, Tip. „Cartea Românească din Cluj", 1943.


RIESER, O., *De Platonis Euthyphrone*, Frauenfeld, 1880.

WAGNER, J., *Zur Athetese des Dialogs Euthyphron*, Brünn, 1882.

LECHTHALER, J., *Über die ὁσιότης bei Platon mit Rücksicht auf Schaarschmidts Athetese des Dialogs Euthyphron*, Meran, 1879.

WAGNER, E., *Über Platons Euthyphron, zur Frage seiner Echtheit und zu seiner Erklärung*, Leipzig, 1895.

MEISER, K., *Über Platons Euthyphron*, Regensburg, 1901.

HEIDEL, W. A., *On Plato's Euthyphro*, în „Proceedings of the American philological association", 31, 1907, pp. 163—181.

KLEEMANN, AUG. von, *Die Stellung des Euthyphrons in Corpus Platonicum*, Wien, 1908.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. v., *Platon*, II, Beilagen und Textkritik, Berlin, 1920.

GOLDSCHMIDT, V., *Les dialogues de Platon*, Paris, 1947.

HILDEBRANDT, K., *Platon*, Berlin, 1933, p. 116 și urm.

STARK, R., *Platons Euthyphron*, în „Annales Univ. Sarav.", 1952, p. 144 și urm.

GIGON, O., *Platons Euthyphron*, în „Westöstliche Abhandlungen", Wiesbaden, 1954, p. 6 și urm.

FOX, M., *The trials of Socrates : An Interpretation of the first tetralogy*, în „Arch. Philos.", 6, 1956, p. 226 și urm.

KRAMER, M. J., *Plato's Euthyphro*, în „Hermeneus", XXVI, 1955, pp. 144—6.

PHILBERT, M., *Euthyphron*, în „Rev. d'Hist. et de Philos. religieuses", 36, 1956, p. 136 și urm.

GALLI, G., *Saggio sul Euthyphrone di Platone*, în „Estud. Hist. Filos.", Tucuman, 1957, p. 169 și urm.

HOERBER, R. G., *Plato's Euthyphro*, în „Phronesis", 3, 1958, p. 95 și urm.

RABINOWITZ, W. G., *Platonic Piety : an essay towards the solution of an enigma*, în „Phronesis", 3, 1958, p. 108 și urm.

TAYLOR, A. E., *Plato. The Man and his Work*, London, 1960.

FRIEDLÄNDER, P., *Platon*, II, Berlin, 1964, pp. 75—85 și 292-4.

GEACH, P. T., *Plato's Euthyphro. An analysis and commentary*, în „*The* Monist", L, 1966, pp. 369—382.

WELCH, C., *The Euthyphro and the forms*, în „Giornale di Metafisica", XXII, 1967, pp. 228—244.

HOOPES, J. B., *An interpretation of Plato's Euthyphro* (Diss.), Vanderbilt Univ., 1967, 196 p. (microfilm).

ANDERSON, D. E., *Socrates' concept of piety*, în „Journal of the History", V, 1967, pp. 1—13.

HALL, J. K., *Plato. Euthyphro 10 a 1—11 a 10*, în „Philosophical Quarterly", XVIII, 1968, pp. 1—11.

ROSEN, F., *Piety and justice : Plato's „Euthyphro"*, în „Philosophy" (43), 164, 1968, pp. 105—116.

RADT, S. L., *Platonica*, în „Mnemosyne", XXI, 1968, pp. 287—9 (*Euthyphro*, 3 d 5 și urm.).

ANDERSON, A., *Socratic reasoning in the „Euthyphro"*, în „Review of Metaphysics" (22), 3, 1969, pp. 461—481.

HADEN, J., *On Plato's „inconclusiveness"*, în „Classical Journal" (64), 5, 1969, pp. 219—224.

HOOPES, J. B., *Euthyphro case*, în „Classical Bulletin", XLVII, 1970, pp. 1—6.

ALLEN, R. E., *Plato's Euthyphro and the earlier theory of forms*, London, Routledge & Kegan Paul, 1970, 171 p.

SANTAS, G., *The Socratic fallacy*, în „Journal of Critical History of Philosophy", 10, 1972, pp. 127—141.

PAXON, T. D. jr., *Plato's „Euthyphro" 10 a to 11 b*, în „Phronesis" (17), 2, 1972, pp. 171—190.

DUNSHIRN, A., *Platons Euthyphron*, în „Wien. Jahrbücher für Philosophie", 6, 1973, pp. 122—148.

ROHATYN, D. A., *The „Euthyphro" as tragedy : a brief sketch*, în „Dialogos" (Porto Rico), (9), 25, 1973, pp. 147—151.

THOMAS, J. E., *On the duality of Socrates' „what is X-question"*, în „Laval théol. philos." (30), 1, 1974, pp. 21—7.

# ΜΕΝΕΞΕΝΟΣ
# MENEXENOS

# INTERPRETARE LA *MENEXENOS*

Potrivit unui obicei străvechi, la Atena, în fiecare an, se desfășurau între 5 și 7 ale lunii pyanepsion (octombrie) ceremoniile numite *Epitaphia* pentru cinstirea morților cetății. În cadrul lor, osemintele celor căzuți pentru patrie în cursul anului erau expuse, simbolic, în zece sicrie, cîte unul pentru fiecare trib atenian, timp de două zile. Un sicriu gol era consacrat morților ale căror trupuri nu putuseră fi descoperite pe cîmpul de luptă. În a treia zi se făcea înmormîntarea în Cerameicos. Cu acest prilej, un orator desemnat de Adunarea poporului la propunerea Sfatului cetății rostea discursul funebru (ἐπιτάφιος λόγος), urmat de jocurile funebre — întreceri sportive și artistice — în cinstea celor dispăruți.

Nu se știe cînd a fost introdus în ceremonialul *Epitaphiilor* discursul funebru. Ni s-au păstrat însă mai multe asemenea compuneri retorice. Cel mai vechi *epitaphios* cunoscut este cel atribuit de Tucidide lui Pericle, vestitul discurs în cinstea morților din războiul cu samienii, care a fost rostit în anul 439 î.e.n. (Tucid., II, 35—46). Ni s-au păstrat de asemenea un discurs funebru alcătuit de Lysias, un altul datorat lui Hiperide și consacrat morților din războiul lamiac, precum și un al treilea atribuit lui Demostene, dar considerat multă vreme a fi apocrif. Pe lîngă acestea dispunem de unele fragmente dintr-un discurs funebru fictiv, cu caracter de model retoric, datorat sofistului Gorgias.

Studiul comparat al acestor creațiuni retorice ne îngăduie să conchidem că în vremea lui Platon epitaful se constituise ca gen literar, căpătînd un statut retoric bine definit. El asculta de anumite legi, implica folosirea unor teme „clasice”, avea o structură compozițională aproape obligatorie. Oratorul era ținut să facă elogiul morților cetății, să adreseze apoi un îndemn celor vii de a le urma exemplul în virtute, de a le păstra și cinsti memoria; în sfîrșit el adresa celor rămași în viață consolări pentru pierderea apropiaților lor. Cu timpul, discursul funebru a devenit tot mai convențional. Totodată el a fost din ce în ce mai mult folosit în opere literare aparținînd altor genuri. Discursul panegiric, encomiul, tragedia, cuvîntarea juridică și cea politică fac adeseori apel la resursele expresive ale epitafului din care împrumută procedee compoziționale, motive retorice sau pe care-l folosesc ca atare în țesătura lor proprie.

Un asemenea discurs funebru constituie miezul micului dialog platonic *Menexenos*, scris la puţină vreme după pacea lui Antalcidas (387 î.e.n.), ultimul eveniment istoric la care se face aluzie în text ca la unul de istorie contemporană. Socrate se întîlneşte cu tînărul Menexenos, un discipol pe care-l regăsim în dialogurile *Lysis* şi *Phaidon*, şi care-i comunică ultimele noutăţi în legătură cu pregătirea ceremoniilor funerare din acest an. Sfatul atenian urmează să desemneze un orator. Notabilii cetăţii oscilează între Archinos şi Dion. Socrate declară că oricine e capabil să pronunţe un discurs funebru satisfăcător pentru atenieni, deoarece nu e greu să flatezi vanitatea concetăţenilor tăi. După ce aruncă mai multe săgeţi împotriva retoricii vremii, Socrate se arată gata să rostească el însuşi un asemenea discurs; nu va face însă decît să reproducă ceea ce i-ar fi spus — susţine el — cu o zi mai înainte Aspasia, soţia lui Pericle. Este evident că Socrate nu face decît să subliniez prin această atribuire că discursul îi aparţine: la data indicată de text, Aspasia nu mai era în viaţă. Dar mai mult decît atît, prin Socrate, Platon însuşi îşi dezvăluie calitatea de autor real al *epitafului*, deoarece maestrul îndrăgit murise şi el înainte de pacea lui Antalcidas.

Discursul care urmează este constituit din trei părţi. Cea dintîi cuprinde elogiul morţilor acum înmormîntaţi de cetate şi al înaintaşilor. Socrate laudă pe rînd, potrivit canonului retoric, neamul, educaţia şi faptele acestora; prin naştere atenienii sînt nobili şi predispuşi la o frumoasă evoluţie. Ei au ca mamă solul binecuvîntat de zei al Aticei, strămoşii lor au fost instruiţi de zei care i-au învăţat meşteşugurile şi mînuirea armelor pentru apărarea ţării. De acelaşi neam, autohtoni cu toţii, atenienii sînt fraţi, membri ai unei mari familii omogene. Prin natură ei sînt predispuşi aşadar să se guverneze după legi armonioase, întemeiate pe libertate şi fraternitate. Forma de guvernămînt ateniană este aristocratică, chiar dacă unii îi dau numele de democraţie, în sensul că guvernarea aparţine celor mai buni. Calitatea morală, virtutea şi faima bună, nu averea sau alte însuşiri neesenţiale recomandă pe cel apt să conducă. Socrate evocă apoi faptele exemplare din trecutul Atenei. Mai întîi cîteva evenimente din epoca mitică (luptele împotriva lui Eumolpos şi Amazoanelor, expediţia împotriva Tebei a celor şapte, luptele pentru apărarea Heraclizilor). Trece apoi la istoria războaielor cu perşii, oprindu-se în chip deosebit asupra Marathonului, a luptelor de la Salamina, Artemision şi Plateea. Aminteşte, în sfîrşit, cîteva momente din timpul războaielor inter-greceşti. Ideea ilustrată de toate aceste *exempla* este limpede şi insistent enunţată de autor care o reia în mai multe rînduri:

atenienii au luptat întotdeauna pentru libertate — împotriva barbarilor pentru libertatea întregii lumi elenice, împotriva unora dintre eleni pentru libertatea celorlalți, cînd aceștia le-au pus-o în primejdie. Discursul de laudă este urmat de un îndemn: fiii celor dispăruți trebuie să urmeze calea spre virtute indicată de înaintași. După îndemn vine consolarea adresată părinților celor morți: ei sînt îmbărbătați și hemațci să-și arate în grelele clipe prin care trec tăria sufletească. În felul acesta se vor arăta a fi cu adevărat părinții eroilor căzuți. Îndemnul și consolarea din partea finală a discursului lui Socrate sînt rostite mai întîi într-o prosopopee a morților și reluate apoi, pe scurt, de vorbitor însuși.

Dialogul se încheie printr-o nouă scenă de conversație între Socrate și Menexenos. Înțeleptul primește mulțumirile învățăcelului său și-i făgăduiește că-i va comunica, în altă împrejurare, alte discursuri „ale Aspasiei". Un schimb viu de replici dovedește că Menexenos a înțeles prea bine caracterul fictiv al personajului căruia Socrate i-a atribuit propria sa creație retorică.

*Menexenos* a făcut obiectul a numeroase analize și chiar dispute între învățați. O vreme autenticitatea acestui dialog — care deține o poziție aparte în literatura lui Platon prin locul neobișnuit de mare acordat unui discurs cu pronunțat caracter retoric — a fost contestată de exponenții unui hipercriticism filologic dominant în secolul trecut, dar depășit astăzi (Fr. Ast, Ed. Zeller, Fr. Susemihl, Fr. Suckov, K. Schaarschmidt, I. Bruns, E. Schwartz). În favoarea autenticității vorbesc nu numai mărturiile cele mai autorizate ale antichității (Aristotel, *Retorica*, I, 9, 1367 b urm.; III, 14, 1415 b urm.; Cicero, *Orator*, 151; Plutarh, *Pericle*, 24 etc.) dar și concordanțe de fond și de formă ale textului cu cel al altor opere platonice, concordanțe relevate de exegeza mai nouă. Cît privește unele anacronisme din text ele s-au vădit a fi — cum am pomenit ceva mai sus — simple procedee literare menite a sublinia caracterul de ficțiune al dialogului, așa cum se întîmplă și în alte lucrări ale lui Platon. Ele nu pot servi deci drept argumente temeinice în favoarea tezei inautenticității, iar încercările unor cercetători contemporani (A. Momigliano, G. Müller, H. J. Newiger, O. Gigon) de a o repune în circulație s-au dovedit sterile.

Disputată însă mult mai viu a fost și rămîne încă problema mesajului filosofic și politic al dialogului. Din 1881, cînd Th. Berndt și-a publicat, la Münster, disertația *De ironia Menexeni Platonici*, filologii se împart în două tabere: unii, urmîndu-l pe Berndt, susțin că discursul lui Socrate este o simplă parodie a discursurilor funebre din vremea lui Platon.

Printr-însul, filosoful ar satiriza deprinderea retorilor de a flata vanitățile atenienilor lăudînd regimul democratic și proslăvind eroicele fapte din trecutul cetății. Mai mult însă decît simpla critică, fie ea cît de viguroasă, a retorilor, dialogul ar cuprinde, potrivit opiniei acestor învățați, un atac împotriva temeiurilor însele ale regimului politic atenian, o critică prea puțin deghizată a ideologiei democratice ateniene în spiritul căreia întreaga istoric a cetății era prezentată deformat. Şarjînd, Platon ar prezenta astfel drept fapte de glorie și generozitate, acte de lașitate sau de rapacitate, izvorîte din interesele materiale cele mai puțin lăudabile ale Atenei. În favoarea acestei teze, savanți ca P. Wendland, Th. Gomperz, A. Trendelenburg, E. Hoeltermann, M. Pohlenz, L. Méridier, L. Robin, au desfășurat un efort de analiză remarcabil, sprijinit pe o largă erudiție istorică și filologică. Nu în ultimul rînd ei au invocat în apărarea opiniei lor ostentația cu care Platon folosește în *Menexenos* toate procedeele și toate motivele obișnuite în discursurile funebre. Într-adevăr, dialogul este din acest punct de vedere o piesă de virtuozitate retorică și chiar din antichitate, un Dionis din Halicarnas a criticat excesul de tropi și de figuri acumulate în el.

Împotriva adepților teoriei să-i spunem „parodistice" s-au ridicat învățați nu mai puțin remarcabili, dintre care amintim în primul rînd pe A. Croiset, U. v. Wilamowitz-Moellendorff, P. Friedländer. Ei au afirmat cu tărie că discursul lui *Menexenos* are un caracter „serios", că Platon își exprimă aici propriile sale idei într-o formă retorică de împrumut, am zice „la modă", pe care dealtfel se pricepea să o folosească de minune. Lucrările acestor eruditi marchează tot atîtea etape în istoria exegezei micului dialog platonic. Ele au deschis noi perspective cercetării, propunîndu-i noi direcții și probleme noi de lămurit. În aceste lucrări și în contribuțiile care le-au urmat (menționăm pe acelea ale lui K. Oppenheimer, I. v. Loewenclau, N. Scholl, V. Buchheit, K. Gaiser, G. Schiassi) dialogul a fost interpretat mai nuanțat, în contextul întregii opere a lui Platon și prin raportare la ambianța politică și culturală a epocii. Nu putem stărui aici mai mult decît asupra celei mai recente contribuții la studiul acestui dialog și al locului pe care el îl ocupă în opera lui Platon. Este vorba de disertația unui tînăr filolog german din această pleiadă de adepți ai „seriozității", Reinhard Thurow. Intitulată *Der platonische Epitaphios. Untersuchungen zur Stellung des 'Menexenos' im platonischen Werk*, disertația a fost susținută la Universitatea din Tübingen și publicată în 1968, la Stuttgart. Propriul nostru comentariu îi este în cea mai mare măsură îndatorat și într-însa cititorul

poate găsi un istoric complet al cercetărilor anterioare. Valorificîndu-le critic pe toate și procedînd el însuși la o interpretare personală, Thurow a analizat cu minuție, rînd de rînd, textul dialogului, pe care l-a comparat cu al celorlalte discursuri funebre păstrate din literatura greacă antică și l-a privit în lumina întregii opere de doctrinar politic a lui Platon. El a reușit să dovedească, în primul rînd, că autorul s-a încadrat în chip conștient în tradiția discursurilor funebre, supunîndu-se regulilor genului. A făcut-o însă în chip original, astfel încît, deși se slujește de aceleași motive retorice și de aceleași procedee stilistice ca și ceilalți autori de epitafe, el izbutește să creeze o operă personală, expresie a unui fond de cugetare ce-i este propriu. În al doilea rînd, Thurow a dovedit platonismul pregnant al acestui fond de idei, arătînd cît de armonios se încadrează ele în ansamblul doctrinei marelui gînditor. Regăsim astfel aici atitudinea statornică a lui Platon față de retorică pe care fără a o socoti un rău în sine o consideră primejdioasă atunci cînd mentalitatea sofistică îi atribuie funcții ce-i depășesc rostul, cînd ea devine un scop în sine sau un mijloc de dominare a cugetelor semenilor. De la un capăt la altul discursul lui Socrate din *Menexenos* este, dimpotrivă, pătruns de patos moralizator, este un discurs educativ, destinat să-i facă mai buni pe concetățeni, nu să le flateze vanitatea. Elogiul e convertit în îndemn: elogiul pămîntului atic și al autohtoniei atenienilor devine un mijloc de a revela acestora „predestinarea" lor spre acțiuni virtuoase, șansele excepționale pe care le oferă în cazul lor natura cultivării virtuții. Elogiul formei de guvernămînt ateniene, al *politeiei* atice este făcut în același spirit. Mai mult decît o realizare excepțională, capabilă să satisfacă mîndria de sine a atenienilor sau să le favorizeze aspirațiile cu totul omenești la bunăstare și tihnă, *politeia* ateniană este un ideal, o sumă de exigențe, de îndatoriri, un factor de educație. Politica are — reiese din discurs — atîta valoare cîtă valoare morală au țelurile ei ideale. Dar chiar în determinările sale particulare statul ideal propus de Platon în acest dialog este — în măsura în care ne-o permite să-l întrevedem textul totuși redus ca dimensiuni al discursului — asemănător celui din *Republica*, *Timaios*, *Critias* sau *Legile*. Sub raportul demografic, geografic și al legilor fundamentale sub imperiul cărora trăiește, Atena ideală schițată de Platon în *Menexenos* corespunde întru totul exigențelor formulate de doctrinar în celelalte scrieri ale sale.

În același spirit trebuie înțelese și „denaturările" adevărului istoric, omisiunile de fapte negative din trecutul Atenei. Ele se explică lesne prin țelul educativ al scrierii. Platon selectează exemple morale din

trecut, nu vrea să-l reconstituie pe acesta în spiritul critic al istoricului modern. Tot ce e mai înalt în istoria Atenei e invocat drept dovadă că această cetate are misiunea de a servi libertatea, solidaritatea şi pacea lumii elenice, că ea este un factor de civilizaţie. Fireşte, aprecierile asupra unor momente din istoria războiului peloponeziac mai cu seamă descumpănesc pe cititorul modern. Să nu uităm însă că Platon însuşi, asemenea unui Thomas Morus mai tîrziu, în pofida utopiilor sale politice ideale, este un om angajat în viaţa reală, supus pasiunilor vremii şi cetăţii sale. Sensul politic practic pe care-l au aceste aprecieri fără îndoială subiective asupra unor evenimente contemporane poate constitui încă o temă de cercetare dintre cele mai interesante. Ar fi absurd să-l privim pe Platon ca pe un inamic al Atenei, după cum ar fi tot atît de contrară spiritului platonic limitarea ţelului lui *Menexenos* la un obiectiv de natură numai critică, negativă: ridiculizarea retorilor. Întotdeauna Platon *afirmă* ceva, iar în *Menexenos* el afirmă posibilitatea Atenei de a-şi regăsi esenţa şi a rămîne credincioasă misiunii pe care i-o fixează tradiţiile şi legile sale şi la care e predispusă prin natură: salvarea libertăţii şi a dreptăţii. Răsunînd după pacea lui Antalcidas care confirma hegemonia Spartei, cuvintele discursului lui Socrate erau de natură a contribui la trezirea patriotismului cetăţenilor Atenei, un patriotism orientat de ideea de virtute şi solidaritate umană.

# MENEXENOS

[sau *Discursul funebru*, dialog etic[1]]

SOCRATE MENEXENOS

SOCRATE Din agora, ori dincotro Menexenos?[2] 234 a
MENEXENOS Din agora, Socrate, de la Sfat[3].
SOCRATE Tu, la Sfat? Nu cumva socotești că ai ajuns la desăvîrșire în cultură și înțelepciune[4] și, mulțumit de tine însuți, năzuiești la lucruri mai înalte? Și-atît de tinerel încă[5] te pregătești, minunatule, să ne conduci pe noi, bă- b trînii, pentru ca să nu înceteze casa voastră a ne dărui, ca totdeauna pînă acum, cîrmuitori?[6]
MENEXENOS Dacă și tu, Socrate, îmi îngădui și mă sfătuiești să devin un conducător, mă voi strădui s-o fac. Dacă nu, nu. Adineaori însă m-am dus la Sfat, deoarece aflasem că adunarea urmează să-l aleagă pe cel ce va vorbi despre cei căzuți[7]. Știi doar că se pregătesc funeraliile.
SOCRATE Bineînțeles. Și pe cine-au ales?
MENEXENOS Pe nimeni, s-a amînat pentru mîine. Cred însă că vor fi aleși sau Archinos[8], sau Dion[9].
SOCRATE Ce-i drept, Menexenos, din multe puncte de c vedere e bine să mori în război. Căci ai parte de o înmormîntare frumoasă și măreață, chiar dacă mori sărac și ai parte și de discurs, chiar dacă ești un om de nimic[10] și ești lăudat de bărbați înțelepți care n-o fac oricum, ci-și pregătesc din vreme cuvîntările; vorbesc atît de bine spre lauda ta încît spun și ce trebuie și ce nu trebuie despre fiecare și își întorc vorba cum nu se poate mai potrivit cu numele pe care le 235 a rostesc, de ne vrăjesc sufletele[11]. Ei laudă în toate felurile și cetatea și pe cei care au murit în război și pe înaintași, pe toți cei care au trăit înaintea noastră și pe noi înșine, pe cei ce sîntem încă în viață, încît pînă și eu, Menexenos, mă-nvrednicesc să fiu lăudat din răsputeri de ei. De cîte ori i-am ascultat, m-au fermecat și m-au convins că am ajuns dintr-o b dată măreț, mai viteaz și mai bun. Și asemenea lucruri,

foarte adesea, le urmăresc și le ascultă împreună cu mine
și unii străini, în ochii cărora eu devin pe loc mai simandicos.
Ba mi se pare că ei pățesc la fel nu numai cu mine, ci și
cu restul cetății pe care, convinși de orator, ajung să o soco-
tească mai vrednică de admirație decît înainte. Pe mine
c măreția asta mă ține mai mult de trei zile! Atît de bine
îmi pătrunde în urechi gîndul și cuvîntul vorbitorului,
încît abia într-a patra sau a cincea zi îmi vin în fire și-mi
dau seama pe ce lume trăiesc; atîta doar că mă gîndesc
că nu locuiesc în Insulele Fericiților[12]. Iată deci cît de iscu-
siți îmi se par mie retorii!

MENEXENOS Mereu îți bați joc de retori, Socrate[13].
De data asta, însă eu cred că n-o să fie deloc ușor pentru
cel ales să se descurce. Căci, îndată după alegere, el va fi
nevoit poate să vorbească pe nepregătite.

d SOCRATE Da' de unde, prietene! Oricare dintre ei are
discursuri gata pregătite[14] și-apoi nici nu-i greu să improvi-
zezi așa ceva. Da, dacă ar trebui să-i vorbești de bine pe
atenieni peloponezienilor ori pe peloponezieni atenienilor,
atunci ar fi nevoie într-adevăr de un retor bun ca să-i
convingă pe ascultători și să fie prețuit de ei. Dar cînd cineva
se produce înaintea celor pe care-i și laudă, nu-i mare lucru
să vorbească bine.

MENEXENOS Crezi că nu, Socrate?

SOCRATE Pe Zeus, deloc!

e MENEXENOS Crezi oare că ai fi chiar și tu în stare să
vorbești dacă ar trebui și dacă Sfatul te-ar alege pe tine?

SOCRATE N-ar fi deloc de mirare, Menexenos, să fiu
chiar și eu în stare să vorbesc, întrucît am avut parte de o
profesoară nu prea rea de retorică, ba chiar dimpotrivă,
de una care a format și alți retori, mulți și buni, printre
care și pe unul cu totul deosebit între eleni, pe faimosul
Pericle, fiul lui Xantippos[15].

MENEXENOS Cine-i asta? Nu vorbești cumva de Aspa-
sia?[16]

SOCRATE De ea vorbesc și de Connos, fiul lui Metrobios[17].
236 a Căci ei doi sînt profesorii mei. El de muzică[18], ea de retorică.
Așadar nu-i deloc de mirare că un bărbat atît de educat se
pricepe să cuvînteze. Dar chiar și unul mai neșlefuit decît

mine, unul care să fi avut la muzică pe Lampros[19], iar la retorică pe Antiphon Ramnuntinul[20], chiar şi ăsta ar putea să aibă parte de laude, dacă i-ar lăuda pe atenieni atenienilor.

MENEXENOS Şi ce-ai avea de spus, dacă ar trebui să vorbeşti?

SOCRATE Eu, de la mine, poate că nimic; dar chiar ieri b am ascultat-o pe Aspasia[21] rostind un discurs funebru despre aceştia. Căci auzise şi ea ceea ce spui tu: că s-ar pregăti atenienii să-l aleagă pe orator. Mi-a arătat atunci ce-ar trebui să se spună, improvizînd în parte pe loc şi îmbinînd şi unele fragmente din discursul funebru rostit de Pericle[22], la care reflectase mai dinainte, căci, mi se pare, ea îl compusese[23].

MENEXENOS Ai putea oare să-ţi aminteşti ce-a spus Aspasia?

SOCRATE De n-aş şti, rău ar fi! Căci de la ea am învăţat şi mă cam muştruluia dacă uitam lecţia. c

MENEXENOS De ce nu vorbeşti atunci?

SOCRATE Ca să nu se supere pe mine profesoara că-i divulg discursul.

MENEXENOS Nici vorbă, Socrate, hai, spune că tare m-aş bucura de-ai vrea să rosteşti fie discursul Aspasiei, fie pe al oricui[24]. Hai, spune-l o dată![25]

SOCRATE O să zici, poate, că, bătrîn cum sînt, încă mă mai joc şi o să rîzi de mine[26].

MENEXENOS Da' de unde, Socrate, hai, spune, oricum!

SOCRATE Ce să-i faci, ţie trebuie să-ţi fiu pe plac, aşa că de mi-ai porunci chiar să dănţuiesc gol, mai că aş face-o, d de vreme ce sîntem numai noi doi, singuri[27]. Ascultă dar! A început să vorbească de-a dreptul despre cei morţi[28], spunînd, după cîte-mi amintesc, următoarele: „Ei primesc acum din partea noastră, prin fapte, cele cuvenite lor după datină[29] şi se duc pe drumul hărăzit lor de soartă, petrecuţi toţi laolaltă de obştea cetăţii şi fiecare în parte de ai săi. Iar restul cinstirii pe care legea o porunceşte şi pe care se e cuvine să o dăm bărbaţilor [căzuţi în război][30] o vor primi prin cuvînt[31]. Căci, cuvîntul frumos rostit[32] face să se nască în ascultători amintirea[33] faptelor frumoase spre cinstirea[34]

celor care le-au făcut. E nevoie deci de un discurs care să-i laude așa cum se cuvine pe cei care au murit[35], iar pe cei care trăiesc să-i îndemne cu bunăvoință, sfătuindu-i pe fiii și pe frații [celor căzuți] să imite virtutea[36] lor, iar pe tați și pe mame și pe înaintașii mai îndepărtați, dacă mai sînt cumva în viață vreunii dintre dînșii, să-i mîngîie[37].
237 a Putea-vom oare să dăm noi glas unui asemenea discurs? Și cum ar fi mai bine să începem a-i lăuda pe acești bărbați vrednici[38] a căror virtute a fost bucuria alor lor, cîtă vreme ei au trăit și care prin moartea lor au plătit izbăvirea celor rămași în viață?[39]. Eu cred că trebuie să urmăm, în lauda noastră, acea rînduială a firii[40] care a făcut din ei bărbați vrednici. Și au fost vrednici pentru că s-au născut din oameni vrednici. Să slăvim[41] așadar, în primul rînd, noble-
b țea lor înnăscută[42], iar în al doilea rînd creșterea[43] și educația[44] lor; să arătăm apoi că faptele pe care le-au săvîrșit s-au vădit frumoase și pe măsura acestora[45].

Cel dintîi titlu de noblețe al lor a fost originea strămoșilor, care nu era străină[46] și i-a făcut și pe ei, vlăstarele lor, să fie nu venetici sosiți de aiurea în țară[47], ci pămînteni[48], oameni care locuiesc și trăiesc cu adevărat în patria lor[49], hrăniți nu ca alții de o mamă vitregă, ci de țara-mamă
c în care sălășluiau[50]; morți acum, ei zac în locurile lor de baștină, în glia care i-a născut și i-a crescut și i-a primit acum într-însa[51]. Se cade așadar să o slăvim, după dreptate, mai întîi pe ea, pe mamă. Fiindcă astfel vom cinsti totodată și noblețea lor.

E vrednică țara de laudă nu numai din partea noastră, ci din partea tuturor oamenilor[52], din multe pricini, dar în primul rînd și mai ales pentru că este îndrăgită de zei. Aduc mărturie[53] în sprijinul cuvîntului nostru cearta și judecata zeilor care s-au dezbinat din pricina ei[54]. Au n-ar
d fi drept să fie lăudat de toți oamenii ceea ce este lăudat de zei? A doua dreaptă laudă ce i s-ar putea aduce ar fi că în vreme ce întregul pămînt a zămislit și a scos la lumină viețuitoare de toate felurile, animale și plante, al nostru s-a vădit a fi sterp în privința fiarelor sălbatice și a rămas lipsit de ele; el a ales pentru sine dintre viețuitoare și l-a

născut pe om, care le depășește pe celelalte prin cugetare
și care, numai el, recunoaște și cinstește dreptatea și pe
zei[55]. Există o însemnată dovadă că țara aceasta i-a născut e
pe strămoșii celor ce zac aici, pe aceia care sînt și strămoșii
noștri, iat-o: oricine naște are întru sine și hrana potrivită pen-
tru făptura pe care o naște. Prin acest lucru se deosebește și
femeia care a născut cu adevărat de cea care a furat pruncul
alteia; căci aceasta din urmă nu are izvoare de hrană pentru
el. Iar țara și mama noastră poate face această dovadă
temeinică pentru a arăta că a născut oameni. Căci în vre-
murile de demult ea a fost singura și cea dintîi care a pro- 238 a
dus hrană pentru oameni; ea a dat la iveală grîul și orzul,
roadele cu care se hrănește cel mai potrivit și mai bine
neamul omenesc, vădindu-se a fi cu adevărat ea născătoarea
acestei viețuitoare[56]. Cu atît mai vîrtos se cuvine să fie
primită această mărturie atunci cînd este vorba de pămînt,
dacă e primită atunci cînd este vorba de femeie. Căci în
privința zămislirii și a nașterii nu pămîntul a imitat-o pe
femeie, ci femeia pămîntul[57]. De roade ca acele pe care
le-am amintit, țara noastră nu a dus lipsă, ba chiar a dat
și altora[58]. Mai tîrziu a dat la iveală pentru odraslele ei
măslinul, alinătorul chinurilor[59]. După ce, hrănindu-i pe
fiii ei i-a făcut să crească și să ajungă la vîrsta tinereții, b
le-a adus drept conducători și învățători, pe zei. Numele
lor trebuie să le trecem în acest discurs sub tăcere, le știm
dealtfel cu toții[60]. Ei ne-au pregătit pentru viața și îndelet-
nicirile de toate zilele, învățîndu-i pe cei dintîi dintre noi
meșteșugurile și deprinzîndu-i să făurească și să mînuiască
armele pentru a-și păzi țara[61].

Născuți și crescuți astfel, strămoșii celor ce zac aici
trăiau potrivit formei de guvernămînt pe care și-au făurit-o
și despre care se cuvine să pomenim pe scurt[62]. Căci forma c
de guvernămînt este pentru oameni o adevărată hrană,
cea bună-i face buni, cealaltă — nevolnici[63]. Trebuie să
arătăm că înaintașii noștri au fost crescuți într-o formă de
guvernămînt bună, datorită căreia au fost și ei și sînt și cei
de astăzi buni[64]. Între aceștia se numără și cei care au murit
și zac acum aici. Era doar și atunci cum și acum este aceeași

formă de guvernămînt [guvernarea celor mai vrednici][65];
în cadrul ei ne ducem şi acum viaţa de cetăţeni şi ne-am
dus-o mai întotdeauna[66]. Unul o numeşte democraţie, altul
d altminteri, fiecare cum îi place; ea este însă, de fapt, gu-
vernarea consimţită de popor a celor mai buni[67]. Noi
am avut şi avem mereu regi[68]; aceştia au fost cînd prin
naştere, cînd aleşi. Stăpîn peste cetate este în primul rînd
poporul[69], dar el încredinţează demnităţile şi puterea acelora
care se vădesc a fi cei mai vrednici şi nimeni nu e înlăturat
de la ele nici din pricina sărăciei, nici din pricina slăbiciunii
trupului, nici pentru că părinţii săi nu sînt oameni de vază,
după cum nimeni nu a fost vreodată cinstit cu ele pentru
pricini contrare acestora[70], aşa cum se întîmplă în alte
cetăţi. Una e legea, pentru toţi: stăpîneşte şi conduce
e acela care se arată a fi înţelept sau vrednic[71]. Temeiul for-
mei noastre de guvernămînt este omogenitatea din naştere[72].
Căci celelalte cetăţi sînt alcătuite din oameni de toate
felurile[73], neasemănători unii cu alţii[74], astfel încît şi formele
lor de guvernămînt sînt lipsite de echitate, tiranii şi oli-
garhii[75], iar locuitorii lor se socotesc unii pe alţii, fie sclavi,
239 a fie stăpîni[76]. Noi însă şi concetăţenii noştri, care ne-am
născut fraţi, dintr-o singură mamă[77], nu ne socotim unii
pe alţii nici sclavi, nici stăpîni; ci omogenitatea noastră
naturală[78] ne sileşte să năzuim la egalitate în faţa legilor[79]
şi să nu ne plecăm în raporturile noastre reciproce decît
numai înaintea faimei dobîndite prin virtute şi înţelepciu-
ne[80].

Iată de ce, crescuţi în deplină libertate[81] şi dezvoltîndu-
se frumos, părinţii acestora şi ai noştri şi ei înşişi, cei ce zac
aici, s-au făcut cunoscuţi tuturor oamenilor prin numeroase
şi frumoase fapte atît în viaţa privată cît şi în cea publi-
b că[82], ştiind că trebuie să se lupte, de dragul libertăţii şi cu
elenii pentru eleni şi cu barbarii pentru toţi elenii[83]. Timpul
e prea scurt pentru ca să istorisim aşa cum se cuvine[84]
cum au năvălit cu război asupra ţării noastre Eumolpos[85]
şi Amazoanele[86] şi cei dinaintea lor[87] şi cum au fost pedepsiţi
de înaintaşii noştri şi cum aceştia i-au apărat pe argeeni
de cadmeeni[88] şi pe heraclizi de argeeni[89]; de altfel aceste

fapte ale strămoşilor noştri au fost amintite tuturor de
poeţii care i-au slăvit îndeajuns, cîntîndu-le virtutea[90].
Dacă ne-am apuca deci să cinstim cu proza noastră aceleaşi c
fapte, n-am izbuti decît să ne arătăm mai prejos decît ei[91].
De aceea mi se pare că trebuie să trecem peste ele, odată
ce au fost preţuite aşa cum meritau. Dar despre acelea de
pe urma cărora nici un poet nu a dobîndit glorie pe măsura
lor şi care au rămas în uitare, despre ele, cred, trebuie să
amintim lăudîndu-le şi îndemnîndu-i astfel pe alţii să le
cînte în ode şi în celelalte genuri de poezie după cum merită
cei care le-au săvîrşit[92]. Şi iată care sînt primele dintre ele:
cînd perşii care stăpîneau asupra Asiei încercau să înro- d
bească Europa, i-au oprit fiii acestei ţări, părinţii noştri,
a căror virtute e drept şi e de datoria noastră să o lăudăm
în primul rînd atunci cînd ne amintim de ei[93]. La această
virtute trebuie să ia aminte vorbitorul care se pregăteşte
să rostească lauda cuvenită, mutîndu-se cu gîndul în vre-
mea cînd întreaga Asie slujea supusă pe al treilea din şirul
vestiţilor regi. Cel dintîi dintre ei, Cyrus[94], i-a eliberat, e
prin curajul său pe concetăţenii săi perşi şi supunîndu-i
totodată pe mezi, foştii lor stăpînitori, a ajuns să domnească
şi peste restul Asiei, pînă în Egipt. Fiul său, la rîndu-i,
a cucerit din Egipt şi Libia atît cît a putut[95]; iar al treilea
rege, Darius[96] şi-a întins hotarele domniei sale pe uscat
pînă în ţara sciţilor, stăpînind totodată cu corăbiile marea
şi insulele, astfel încît socotea că nimeni nu-i poate sta 240 a
împotrivă. Şi toţi oamenii i se supuneau lui. Astfel, regatul
perşilor supusese multe popoare mari şi încercate în lupte.

Sub pretext că uneltim împotriva sardeenilor, Darius
ne-a căutat pricină nouă şi eretrienilor[97]. A trimis cinci
sute de mii de oameni[98] în luntri şi corăbii — acestea erau
trei sute la număr[99] — în frunte cu Datis, căruia i-a spus
că, de vrea să-şi păstreze capul pe umeri, să se întoarcă
mînîndu-i din spate pe eretrieni şi atenieni[100]. Iar Datis b
a pornit pe mare spre Eretria, împotriva unora dintre cei
mai vestiţi războinici dintre elenii de atunci şi care nici
nu erau puţini la număr şi în trei zile[101] i-a învins şi pentru
ca nimeni să nu-i scape, le-a scotocit ţara în felul următor:
ajungînd la hotarele Eretriei, soldaţii săi s-au înşirat din

țărm de mare-n țărm de mare și apucîndu-se de mîini au parcurs astfel întreaga țară ca să poată spune regelui că
c nimeni nu le-a scăpat. Au coborît cu același gînd de la Eretria la Marathon, gata să-i înhame și pe atenieni la același jug cu eretrienii și să-i ducă în robie. Și pe cînd se făceau sau se încercau toate acestea, nimeni dintre eleni nu i-a ajutat nici pe eretrieni, nici pe atenieni, afară doar de lacedemonieni[102]. Aceștia au sosit în prima zi de după bătălie[103]. Toți ceilalți, înfricoșați și încîntați că pentru moment scăpaseră, nu au mișcat un deget. Ar trebui să
d fi fost atunci de față ca să-ți dai seama cît de mare a fost vrednicia acelora care au înfruntat la Marathon armata barbarilor și au frînt trufia Asiei întregi și înălțînd ei, cei dintîi, trofee din armele acestora, au ajuns conducătorii și învățătorii celorlalți eleni[104]. Ei i-au învățat că armata perșilor nu e de neînvins, că, dimpotrivă, orice mulțime și orice bogăție dă înapoi în fața virtuții[105]. În ce mă pri-
e vește, eu îi numesc pe acei bărbați nu numai părinți ai trupurilor noastre, ci și părinți ai libertății, a noastră și a celor de pe continentul nostru[106]. Căci numai după ce și-au îndreptat privirile spre această înfăptuire, ca învățăcei ai luptătorilor de la Marathon, au îndrăznit să se arunce elenii în primejdiile luptelor pentru libertate de mai tîrziu.

Lor trebuie așadar să le dea discursul nostru cununa de
241 a învingători. Iar pe locul al doilea să-i așeze pe cei care au luptat pe mare și au biruit la Salamina[107] și la Artemision[108]. Fiindcă și despre acești bărbați s-ar putea istorisi multe: cît de grele atacuri au înfruntat pe uscat și pe mare și cum le-au respins. Eu voi aminti însă numai despre ceea ce mi se pare că au făcut ei mai bun, anume că au desăvîrșit opera începută de luptătorii de la Marathon. Căci cei de la Marathon au dovedit elenilor numai pe uscat că stă în
b puterea unui număr mic de oameni să respingă mulțimea barbarilor, întrucît privește însă luptele de corăbii, acest lucru nu era încă dovedit și perșii se bucurau de faima invincibilității pe mare, datorită mulțimii și bogăției și iscusinței și forței lor. E vrednică de laudă fapta bărbaților care au luptat atunci pe mare, eliberîndu-i pe eleni de frica de care erau stăpîniți și făcîndu-i să înceteze să se

mai teamă de mulțimea corăbiilor și a oamenilor dușmanului. Și de unii și de ceilalți și de luptătorii de la Marathon și de cei care au luptat pe mare la Salamina au fost educați c ceilalți eleni care au învățat de la ei deprinderea de a nu se teme de barbari — de la cei dintîi cînd trebuie să-i înfrunte pe uscat, de la ceilalți — pe mare[109].

A treia înfăptuire spre izbăvirea elenilor a fost, cred, dacă ne gîndim la numărul și vrednicia luptătorilor, cea de la Plateea[110], ea aparține deopotrivă lacedemonienilor și atenienilor. Toți cei despre care am vorbit au îndepărtat așadar primejdia cea mai mare și mai apăsătoare și pentru vrednicia lor ei sînt slăviți acum de noi și vor fi slăviți și în viitor de urmașii noștri. Dar și mai tîrziu multe cetăți ale elenilor mai erau încă supuse barbarului și regele însuși d dădea de știre că are de gînd să-i atace din nou pe eleni. E drept așadar să ne amintim și de cei care au dus la capăt cele făptuite de înaintași pentru izbăvire, nimicind și îndepărtîndu-i pe toți barbarii de pe mare. Aceștia sînt luptătorii de pe corăbiile de la Eurymedon[111] și cei care s-au bătut în Cipru[112] și cei care s-au dus plutind pe mare e în Egipt[113] și în multe alte părți. De ei trebuie să ne aducem aminte cu recunoștință, căci ei l-au înfricoșat pe rege, făcîndu-l să se gîndească necontenit la propria-i siguranță în loc să pună la cale pieirea elenilor[114].

Acest război a fost așadar îndurat pînă la capăt, de întreaga cetate, pentru apărarea noastră și a tuturor celor 242 a de o limbă cu noi de primejdia barbarilor[115]. Dar după ce s-a făcut pace și cetatea a dobîndit loc de cinste, s-a abătut asupra ei lucrul de care au de obicei parte de la oameni cei care izbîndesc în acțiunile lor — invidia; și din invidie s-a născut apoi ura[116]. Așa se face că fără de voia ei cetatea aceasta a fost zvîrlită în război cu elenii[117]. S-a pornit deci războiul și s-au dus ai noștri să lupte la Tanagra[118] împotriva lacedemonienilor, pentru libertatea b beoțienilor; cum lupta rămăsese nehotărîtă, au hotărît-o evenimentele de mai tîrziu. Căci ceilalți aliați s-au retras, părăsindu-i [pe beoțienii] în ajutorul cărora veniseră, iar ai noștri, după ce au biruit într-a treia zi la Oinophyta, i-au adus înapoi, cum era drept, pe cei ce fuseseră pe ne-

drept exilați[119]. Acești luptători, cei dintîi care, după războiul cu perșii, au venit, de dragul libertății, în ajutorul unor eleni, împotriva altor eleni, vădindu-se bărbați vrednici și eliberîndu-i pe cei cărora le-au venit în ajutor, ei
c cei dintîi au fost așezați de cetate în acest mormînt, în semn de cinstire[120]. S-a iscat după aceea război mare și toți elenii au pornit la luptă și au stricat țara, plătindu-și astfel, în chip nevrednic, datoria de recunoștință față de cetate; dar ai noștri i-au învins pe mare, la Sphagia, prinzîndu-i pe conducătorii lor lacedemonieni și, deși puteau
d să-i ucidă, i-au cruțat și le-au dat drumul și au făcut pace[121]. Ei socoteau că împotriva celor de un neam cu ei[122] trebuie să lupte numai pînă ce dobîndesc victoria și că nu se cuvine să distrugă comunitatea elenilor din pricina nebuniei unei singure cetăți, pe cînd împotriva barbarilor lupta trebuie dusă pînă la nimicire[123]. Cuvine-se să-i lăudăm pe bărbații care au luptat în acest război și zac acum aici, pentru că ei au dovedit greșeala acelora care socotesc, de e cu putință
e așa ceva, că alții s-ar fi vădit mai presus de atenieni în războiul de mai înainte, în cel împotriva barbarilor. Căci acum, cînd Elada s-a dezbinat, ei, învingîndu-i în luptă și supunîndu-i pe conducătorii celorlalți eleni, împreună cu care i-au biruit odinioară pe barbari, au dovedit astfel că-i pot înfrînge singuri și pe ei[124].

După ce s-a potolit acest război, a izbucnit un al treilea[125], neașteptat și cumplit; mulți și vrednici bărbați au pierit într-însul și zac acum aici. Căci mulți au fost aceia care, potrivit făgăduielilor de ajutor făcute sub jurămînt, s-au
243 a dus pe mare în Sicilia și au dobîndit acolo numeroase victorii pentru libertatea cetății Leontinoi[126]; dar din pricina depărtării, cetatea a ajuns în neputință de a-i susține, iar ei și-au pierdut nădejdea și au fost înfrînți. Așa încît dușmanii lor, deși i-au înfruntat în luptă, merită mai mult decît prietenii celorlalți să fie lăudați pentru înțelepciune și vrednicie[127]. Mulți iarăși, în luptele navale din
b Helespont[128], au capturat într-o singură zi toate corăbiile vrăjmașilor[129] și au dobîndit și alte numeroase victorii. Dar ceea ce spuneam că a fost neașteptat și cumplit în războiul acesta a fost, după mine, faptul că restul elenilor

au ajuns să nutrească atîta vrăjmășie față de cetatea
noastră încît au cutezat să trimită soli acelui rege bleste-
mat, pe care împreună cu noi îl alungaseră mai înainte,
ca să-l asmută acum iarăși pe el, un barbar, împotriva
unor eleni și să-i unească împotriva Atenei pe toți elenii c
și barbarii[130]. S-au vădit însă atunci și puterea și vrednicia
cetății noastre. În vreme ce ei credeau că ea a și fost în-
frîntă și că navele noastre sînt blocate la Mytilene, ai
noștri au primit în ajutor șaizeci de corăbii[131], s-au îmbarcat
pe ele și dovedindu-se, după mărturia tuturor, bărbați
foarte vrednici, i-au biruit pe vrăjmași, i-au eliberat pe
prieteni, dar au avut parte de soarta pe care nu o meritau
și zac aici, fără să fi putut fi scoși din mare[132]. Cuvine-se
să ne aducem mereu aminte de ei și să-i slăvim. Căci dato- d
rită vredniciei lor am biruit nu numai în lupta navală de
atunci, ci și în restul războiului[133]. Căci datorită lor a do-
bîndit cetatea faima de a nu fi niciodată învinsă, nici
chiar de toți oamenii laolaltă. Și e adevărată faima. Căci
de vrajba dintre noi am fost învinși, nu de alții. Și încă și
acum am rămas neînvinși de ceilalți, chiar dacă ne-am
învins noi între noi pe noi înșine[134]. Am avut apoi parte e
de liniște și pace cu străinii, dar s-a pornit războiul dintre
noi[135]. El a fost purtat astfel încît, de-ar fi îngăduit vreodată
oamenilor să se învrăjbească, oricare cetate să se roage
să nu pățească alt rău decît acela de care a suferit a noastră.
Cu cîtă bucurie și frăție s-au unit cetățenii din Pireu pînă
la Acropolă și cît de chibzuit, mai presus de speranța celor-
lalți eleni, au pus capăt războiului cu eleusinii![136]. Cauza
tuturor acestor lucruri nu a fost alta decît adevărata în- 244 a
rudire care duce — nu în vorbe, ci în fapte — la prietenie
temeinică și frățească[137]. Cuvine-se dar să păstrăm și amin-
tirea celor care au căzut și în acest război, unii de mîna
altora și să-i iertăm, pe cît ne stă în putință, invocînd în
împrejurări de felul celor de acum, prin rugăciuni și
jertfe, pe cei care-i țin în puterea lor[138], pentru că și
noi am fost iertați. Căci nu din ticăloșie, nici din vrăj-
mășie nu s-au luat la luptă unii cu alții, ci i-a împins la b
asta ceasul rău[139]. Martori sîntem noi înșine, cei ce
trăim. Fiind una cu ei, după neam, putem să ne ier-

tăm unii pe alții și pentru ce-am săvîrşit și pentru ce-am pătimit[140].

Am avut apoi parte de pace deplină şi cetatea petrecea în tihnă; ea a iertat barbarilor faptul că s-au răzbunat din plin pentru suferințele îndurate din partea ei, dar era
c supărată pe eleni, căci ținea minte cum și-au plătit datoria de recunoștință față de binele pe care li l-a făcut: s-au unit cu barbarii și au capturat corăbiile care i-au salvat odinioară și au dărîmat zidurile noastre, ale celor care le împiedicaserăm pe ale lor să se năruiască. S-a hotărît deci cetatea să nu-i mai apere pe eleni, nici dacă sînt robiți de alți eleni, nici dacă sînt robiți de barbari[141]. Deoarece noi am luat această hotărîre, lacedemonienii și-au închipuit că noi, apărătorii libertății[142], am decăzut și că ei pot să-și facă acum treaba lor, să-i înrobească adică pe ceilalți și au făcut ce-au făcut.

d Mai trebuie oare să ne întindem cu vorba? De-aş povesti ce-a urmat n-aș spune doar lucruri întîmplate demult altor oameni[143]. Știm cu toții cît de înspăimîntați au venit să ceară ajutorul cetății mai întîi dintre eleni argeenii și beoțienii și corintienii[144] și cum — semn dumnezeiesc între toate — regele însuși a ajuns la asemenea strîmtoare încît, înconjurat de pretutindeni de dușmani nu avea
e nădejde de izbăvire decît din partea acestei cetăți pe care bucuros ar fi distrus-o[145]. Dacă ar dori cineva să aducă cetății noastre o învinuire dreaptă, ar putea s-o învinovățească de un singur lucru: că este întotdeauna prea milostivă și se îngrijește de cel biruit[146]. Într-adevăr, nici de data aceasta ea n-a fost în stare să se domine și să stăruie în hotărîrea ei de a nu ajuta pe nici unul dintre cei robiți
245 a acum, dacă au nedreptățit vreodată pe cetățenii ei, ci s-a înduplecat și i-a ajutat. Și ajutîndu-i pe eleni, i-a scăpat de robie[147], pentru ca să fie liberi pînă ce iarăși s-au făcut robi singuri între ei[148]. Dar regelui n-a cutezat să-i dea ajutor, din respect pentru trofeele de la Marathon și de la Salamina și de la Plateea; a îngăduit numai celor exilați
b și voluntarilor să-l ajute și, așa cum toți recunosc, l-a izbăvit[149]. Și după ce s-a întărit cu ziduri și și-a construit corăbii[150], a acceptat războiul[151] și pentru că a fost silită

să se lupte, s-a luptat cu lacedemonienii pentru libertatea
celor din Paros[152].

De teama cetății noastre, văzînd că lacedemonienii
renunță la războiul pe mare, regele voia să se țină deoparte[153];
el a pretins deci, în schimbul alianței cu noi și cu ceilalți
aliați, să-i fie cedați elenii de pe continent[154], pe care i-i
cedaseră mai înainte lacedemonienii[155]. Socotea că va fi
refuzat și că va găsi astfel un pretext pentru a se ține
deoparte. Dar s-a înșelat în ce-i privește pe ceilalți aliați; c
căci ei au încuviințat cererea lui și toți, corintieni și argeeni
și beoțieni și restul aliaților au încheiat cu el tratate și au
făgăduit sub jurămînt că-i vor preda pe elenii de pe conti-
nent, dacă le va da bani[156]. Numai noi n-am cutezat nici
să-i cedăm, nici să făgăduim așa ceva. Pentru că noblețea
și libertatea cetății noastre sînt temeinice și viguroase și
ea este din fire potrivnică barbarilor, căci noi sîntem eleni d
curați, neamestecați cu barbari[157]. Căci nici pelopizi, nici
cadmeeni, nici egipteni, nici danai[158], nici alții dintre cei
mulți care sînt barbari după fire, însă eleni după lege, nu
trăiesc laolaltă cu noi; sîntem eleni adevărați, nu mixo-
barbari[159] și de aceea e înnăscută în cetate aversiunea de
neînfrînt față de ceea ce ne este străin prin fire[160]. Iată
însă că am fost iarăși izolați[161], pentru că n-am voit să
săvîrșim fapta de rușine și nelegiuită[162] de a ceda eleni
unor barbari. Înfruntînd din aceleași pricini ca și mai e
înainte chinurile războiului, am dus la capăt lupta, ajutați
de Zeu, mai bine decît odinioară. Căci la ieșirea din război
ne păstrasem zidurile și corăbiile și coloniile noastre au
fost ferite de el[163] [atît de mult doreau și dușmanii să scape
de război][164]. Dar și în această înfruntare am pierdut
bărbați vrednici, la Corint[165] din pricina dificultății tere-
nului, la Lechaion din pricina trădării[166]. Au fost vrednici 246 a
și aceia care l-au eliberat pe rege și i-au alungat de pe
mare pe lacedemonieni. De aceștia eu vă amintesc, iar
voi trebuie să-i lăudați împreună cu mine și să-i slăviți
pe acești bărbați atît de vrednici.

Faptele despre care am vorbit ale bărbaților ce zac aici
și ale celorlalți care-au murit pentru cetate sînt multe și
frumoase; mult mai multe încă și mai frumoase au rămas b

însă nepovestite[167]. Dar multe zile şi nopţi la rînd şi tot n-ar ajunge cuiva să le povestească pe toate. Gîndindu-ne deci la ele, avem acum datoria, fiecare dintre noi să-i îndemnăm pe copiii acestor bărbaţi să nu părăsească la vreme de război rîndurile strămoşilor şi să nu dea înapoi, ca nişte laşi. Întrucît mă priveşte, eu vă îndemn[168] acum
c pe voi, fii de bărbaţi vrednici şi vă voi îndemna şi în viitor, ori de cîte ori va fi să mă întîlnesc cu voi, să vă străduiţi să fiţi cît mai vrednici. Iar în clipa aceasta sînt îndreptăţit să vă spun ceea ce părinţii voştri ne-au poruncit cînd se pregăteau să înfrunte primejdia să transmitem celor ce vor rămîne în viaţă, dacă ei aveau să păţească ceva. Vă voi spune atît ceea ce am auzit de la ei înşişi, cît şi ceea ce cred eu — conducîndu-mă după vorbele lor de atunci — că ar dori să vă spună. Dar voi sînteţi datori să socotiţi că-i ascultaţi pe ei vorbind prin mine. Iată ce-au spus[169]:
d „Copii, ceea ce se întîmplă acum dovedeşte că sînteţi fiii unor părinţi vrednici. Deşi puteam să trăim o viaţă urîtă, noi am preferat să murim de o moarte frumoasă, pentru ca voi şi cei ce vor veni după voi să nu ajungeţi de ocară şi pentru ca părinţii noştri şi tot neamul înaintaşilor noştri să nu fie făcuţi de ruşine. Am socotit că viaţa nu merită să fie trăită dacă-i înjoseşti pe ai tăi şi că acela care a făcut aşa ceva nu mai este drag nimănui, nici oamenilor, nici zeilor, nici pe pămînt, nici sub pămînt, după
e ce a murit[170]. Sînteţi datori aşadar să ţineţi minte cuvintele noastre şi dacă săvîrşiţi vreun lucru, să-l săvîrşiţi întru virtute, ştiind că tot ce e lipsit de ea, fie avere, fie moravuri, e lucru rău şi ruşinos[171]. Căci nici bogăţia nu aduce frumuseţe celui care a dobîndit-o fără bărbăţie — un asemenea om se îmbogăţeşte pentru altul, nu pentru sine —, nici frumuseţea, nici vigoarea trupului nu fac casă bună cu omul fricos şi netrebnic, ci-i sînt nepotrivite şi-l fac să-şi
247 a arate şi mai vîrtos netrebnicia. Şi orice ştiinţă lipsită de simţul dreptăţii şi de restul virtuţii se vădeşte a fi isteţie, nu înţelepciune[172]. De aceea, cea dintîi şi cea de pe urmă grijă a voastră să fie mereu cum să vă străduiţi pentru a ne depăşi şi pe noi şi pe cei dinaintea noastră în faimă[173].

De nu veți face astfel, să știți că nouă, dacă vă învingem pe voi în virtute, izbînda ne aduce rușine, pe cînd înfrîngerea, dacă sîntem înfrînți de voi, fericire[174]. Și vom fi înfrînți, iar voi veți învinge, mai ales dacă vă veți pregăti să nu cheltuiți faima înaintașilor și să nu o risipiți, dacă b
vă veți da seama că pentru un bărbat care știe ce este el în lume nu există nimic mai rușinos decît să fie prețuit nu pentru sine însuși, ci pentru faima înaintașilor săi, că este cinstea strămoșilor o comoară frumoasă și măreață pentru urmași, dar este un lucru de ocară, nevrednic de un bărbat adevărat să te folosești de comoara avuțiilor și cinstei strămoșilor și să nu lași nimic urmașilor, din lipsă de avuții și de faimă de tine însuți dobîndite. Dacă veți face ce vă spunem, veți sosi la noi, cînd o să fie ceasul, ca niște prieteni la prietenii lor. Dar dacă nu veți ține seamă c
de spusele noastre și vă veți arăta netrebnici, nimeni nu vă va primi cu bunăvoință. Așa să li se vorbească deci copiilor.

Iar pe tații noștri, dacă mai trăiesc și pe mamele noastre sînteți datori să-i mîngîiați ca să îndure ușor nenorocirea, de e să se întîmple și nimeni să nu plîngă împreună cu ei, căci nu de bocitoare vor duce lipsă[175]; ajunge, pentru d
lacrimi, soarta. Ci, alinîndu-i cu blîndețe, sînteți datori să le amintiți că zeii le-au îndeplinit rugile cele mai mari. Nu s-au rugat doar să le fie copiii nemuritori, ci să fie vrednici și să se acopere de faimă[176]. Ceea ce li s-a dat și este bunul cel mai de preț. Nu-i ușor pentru un muritor să izbîndească în toate în viață, așa cum el ar fi vrut. Deci, îndurînd cu bărbăție nenorocirea, ei vor dovedi că e
au fost într-adevăr părinții unor copii viteji și că sînt și ei la fel. Dar dacă vor fi copleșiți de necaz, vor da oamenilor prilej să se îndoiască de faptul că ei sînt cu adevărat părinții noștri sau să bănuiască de minciună pe cei care ne laudă. Nu se cuvine să se întîmple așa ceva, ci trebuie să ne slăvească prin fapte, dovedindu-se ei înșiși părinții viteji ai unor viteji. Pare-se că bine s-a spus în vechime: „nimic prea mult" și într-adevăr bun lucru s-a spus[177]. Căci omul care a făcut să depindă de sine însuși toate căile care duc 248 a
la fericire sau aproape de ea, acela care nu depinde de alții,

oameni şi nu e silit să se abată din drumul său nici el, nici faptele lui, nici de faptele lor bune, nici de cele rele, acela şi-a orînduit cel mai bine viaţa; el este omul înţelept, el este omul cu adevărat viteaz şi iscusit. Fie că dobîndeşte averi şi copii, fie că-i pierde, el rămîne mai departe credincios acestui principiu. Nu se arată nici peste măsură de bucuros, nici nu se întristează peste măsură, căci el se
b bizuie pe sine însuşi[178]. Noi socotim şi susţinem că şi ai noştri sînt astfel de oameni şi vrem să fie aşa şi ne arătăm a fi noi înşine la fel, căci nu ne întristăm, nici nu ne temem peste măsură de faptul că va trebui să murim, poate, îndată. Cerem şi taţilor şi mamelor noastre să gîndească la fel ca noi şi acum şi în tot restul vieţii lor. Să ştie că bocind şi jelindu-ne nu ne vor face nici o bucurie. Dim-
c potrivă, zbuciumîndu-se şi îndurînd cu greu nenorocirea, ei ne vor mîhni mai curînd, dacă e-adevărat că morţii pot să simtă ce fac cei vii. Ne-ar face în schimb să ne bucurăm, dacă vor îndura necazul uşor, cu măsură. Căci noi vom dobîndi acum sfîrşitul cel mai frumos îngăduit oamenilor, aşa încît se cuvine mai degrabă să ne laude faptele decît să jelească. Să poarte de grijă femeilor noastre, să-i crească pe copiii noştri, să-şi îndrepte gîndul spre noi şi atunci nenorocirea abătută de soartă va cădea în uitare,
d iar ei vor trăi mai frumos şi mai drept şi într-un fel care să ne facă mai multă bucurie[179]. E destul să transmiteţi aceste lucruri alor noştri din parte-ne. Am îndemna şi cetatea să se îngrijească şi de părinţii şi de fiii noştri; pe cei din urmă să-i crească aşa cum se cuvine, pe cei dintîi să-i cinstească, să-i hrănească şi să poarte de grija bătrîneţii lor. Ştim însă că şi fără îndemnul nostru, se va îngriji de toate acestea îndestul"[180].

Copii şi părinţi ai celor căzuţi, acestea sînt lucrurile pe
e care ei ne-au însărcinat să vi le transmitem, iar eu mă străduiesc s-o fac cît pot de bine. La rîndul meu vă cer, de dragul lor, să urmaţi voi, copii, pilda părinţilor voştri[181], iar voi, bătrînii, să aveţi încredere în soarta voastră, fiindcă ne vom îngriji de voi, fiecare dintre noi în parte de ai săi şi obştea cetăţii de toţi laolaltă. Întrucît priveşte cetatea îi cunoaşteţi şi voi grija, ştiţi că a făcut

legi privitoare la îngrijirea copiilor şi a părinţilor celor morţi în război şi că a poruncit ca, deosebit de restul cetăţenilor, cel mai mare demnitar să vegheze ca mamele şi taţii acestora să nu sufere vreo nedreptate[182]. Pe copiii lor ea îi creşte laolaltă, străduindu-se din răsputeri ca ei să nu se simtă orfani şi cîtă vreme sînt mici le este ca un adevărat părinte; iar cînd au ajuns la vîrsta desăvîrşitei bărbăţii[183], ea îi trimite înapoi la casele lor, după ce i-a înzestrat cu toate armele. Dăruindu-i cu aceste unelte ale vredniciei părinţilor lor, ea le arată şi le aminteşte îndatoririle unui tată şi totodată le prevesteşte că vor fi conducători energici în casele părinteşti în care au păşit pentru prima dată înarmaţi[184]. Nu a uitat niciodată să-i cinstească pe cei care au murit: a făcut în fiecare an, în chip public, pentru toţi laolaltă, ceremoniile care se fac, după datină, pentru fiecare în parte în fiecare casă. Pe lîngă ele a instituit întreceri sportive şi hipice şi artistice[185], pe scurt, s-a purtat faţă de cei ce au murit asemenea unui fiu şi unui moştenitor, faţă de fiii lor ca un tată, faţă de părinţii şi de rudele lor ca un epitrop, purtînd de grijă în toate, tuturor, totdeauna[186]. Gîndindu-vă la toate acestea, e de datoria voastră să înduraţi cu mai multă linişte nenorocirea. Căci astfel veţi putea fi şi mai mult pe placul şi al celor care au murit şi al celor care au rămas în viaţă şi va fi mai uşor să aveţi grijă voi de alţii şi alţii de voi. Acum, că i-aţi plîns împreună cu toţi ceilalţi, după datină, pe morţi, duceţi-vă!"[187].

249 a (morţi în război… cetăţenilor) · b (îndatoririle) · c (părinţii şi)

Iată, Menexenos, c-ai ascultat şi discursul Aspasiei din Milet. d

MENEXENOS Pe Zeus, Socrate, dacă-i aşa, ferice de Aspasia că, deşi femeie, e-n stare să alcătuiască asemenea discursuri!

SOCRATE Dacă nu crezi, vino cu mine şi ai s-o auzi vorbind chiar pe ea![188]

MENEXENOS De multe ori, Socrate, m-am întîlnit cu Aspasia şi ştiu bine de ce e în stare!

SOCRATE Cum adică? N-o admiri şi-acum nu-i eşti şi recunoscător pentru discurs?

MENEXENOS Ba chiar foarte recunoscător îi sînt, Socrate,

e pentru acest discurs aceleia sau aceluia[189] care ți l-a spus ție. Și încă și mai recunoscător celui care mi l-a spus mie.

SOCRATE Să-mi fie de bine! Numai să nu mă pîrăști, ca să-ți pot spune din nou multe și frumoase discursuri politice de-ale ei!

MENEXENOS Nici o grijă, nu te pîrăsc! Numai să-mi spui!

SOCRATE Ne-am înțeles!

# NOTE

[1] Caracterizarea lui *Menexenos* ca dialog etic pare să vină în contradicție cu făgăduiala lui Socrate din finalul operei: „să-ți pot spune din nou multe și frumoase discursuri politice de-ale ei". Aparența este însă înșelătoare. Dacă implicațiile politice ale discursului funebru din dialog sînt evidente, nu-i mai puțin adevărat că accentul principal cade pe întemeierea etică a politicii ateniene, realizată, așa cum se va vedea, în spiritul cel mai autentic platonic. Dacă alți autori de epitafe (Lysias, Tucidide, Demostene) caută să pună în evidență superioritatea sistemului politic atenian ca atare, Platon stăruie, inovînd în această privință față de predecesori și contemporani și singularizîndu-se față de posteritate, asupra virtuților educative ale constituției ateniene, asupra semnificațiilor morale pe care filosoful le poate degaja din evocarea marilor momente ale istoriei politice. Discursul însuși nu țintește la flatarea concetățenilor, ci la stimularea eforturilor lor de desăvîrșire etică. Posibilitățile multiple, dar în sine fără valoare morală, ale retoricii sînt puse în slujba aceluiași scop, dialogul cuprinzînd, implicit și explicit, și o critică, de asemenea etic întemeiată, a practicii retorice a vremii. În esență dialogul dezvoltă, pe marginea unui discurs politic, ideea necesității de a subordona activitatea politică și arta retorică unui ideal etic. Cît privește forma de realizare a exhortației morale în acest dialog, ea a fost just caracterizată încă din antichitate de Cicero, *Orator*, 151: *popularis oratio;* este vorba deci de o vulgarizare a filosofiei platoniciene în latura ei morală, practică, nu de o demonstrație a adevărului moral adresată elitei intelectuale.

[2] Menexenos era fiul lui Demophon, din demul Paeania și descendent al unei familii de vază. Discipol al lui Socrate, apare ca un tînăr vioi și îndrăzneț în dialogul *Lysis* și este unul din cei care asistă la moartea lui Socrate (*Phd.*, 59 b). Fusese elev al retorului Ctesippos (*Ly.*, 211 c) căruia-i era nepot (*Ly.*, 206 d). S-a emis ipoteza că ar fi fost rudă chiar cu Socrate sau cu Xantipa, care aveau un fiu cu același nume. Numele era însă foarte răspîndit în Atena. Întreaga literatură relativă la Menexenos la Hanslik, *RE*, XV, 1932, col. 858.

[3] În text: βουλευτήριον, sala Sfatului (βουλή). Ea făcea parte din Metroon, sanctuarul Mamei zeilor, situat la sud de agora.

[4] În text: παίδευσις şi φιλοσοφία. Pasajul a fost interpretat ca o aluzie la cei care, asemenea lui Callicles din *Gorgias*, 484 c urm. vedeau în filosofie un divertisment bun pentru tineret, dar nedemn pentru oamenii în toată firea, care urmau să se dedice în schimb activităţii politice; cf. Wendland, *Die Tendenz des platonischen Menexenus*, „Hermes", 1890, p. 171; H. Raeder, *Platons philosophische Entwickelung*, p. 126, *apud* Méridier, p. 52.

[5] Din context rezultă că vîrsta lui Menexenos era de circa 20 de ani, depăşise însă în orice caz vîrsta de 18 ani a efebiei, moment în care tinerii atenieni erau înscrişi în registrele demelor lor, intrînd în posesiunea principalelor drepturi civile şi putînd să aspire la o funcţie publică, cf. Méridier, p. 51, n. 2; Hanslik, *loc. cit.* Aşa cum au remarcat unii cercetători sîntem aici în prezenţa primului anacronism din *Menexenos :* în situaţia evocată de *Lysis*, Menexenos avea în jur de 15 ani, vîrsta de 20 de ani o împlinise deci mult înainte de pacea lui Antalcidas (387), termen *post quem* al alcătuirii dialogului de faţă! Ca şi celelalte anacronisme din dialog, pentru care vezi mai jos notele 21 şi 156, şi acesta are rolul unui instrument al ficţiunii literare; prin asemenea procedee Platon nu face altceva decît să sublinieze că ideile, de tradiţie socratică, pe care le expune îi aparţin. Anacronismul nu poate fi invocat ca argument pentru dovedirea inautenticităţii dialogului şi nici ca un indiciu al caracterului său exclusiv parodistic şi satiric; vezi Thurow, pp. 1—2.

[6] În text se foloseşte termenul tehnic ἐπιμελέτης, care desemnează pe deţinătorul unei funcţii pur administrative, spre deosebire de cel al unei funcţii guvernamentale sau politice, numit ἄρχων. Pentru cei doi termeni, v. Glotz, *La cité grecque*, Paris, 1928, p. 238 şi urm. Comentatorii socotesc însă că aici Platon dă cuvîntului folosit un sens general; cf. Méridier, p. 83, n. 2.

[7] Cu această frază sîntem introduşi în a doua parte a conversaţiei dintre Socrate şi Menexenos care pregăteşte contactul cu miezul lucrării — dialogul funebru. Cîteva precizări despre momentul în care are loc dialogul: potrivit tradiţiei ateniene în fiecare an aveau loc, între zilele de 5 şi 7 ale lunii pyanepsion (octombrie), ceremoniile funebre de îngropare a căzuţilor în război (Ἐπιτάφια). Timp de două zile, rămăşiţele celor morţi, închise în zece sicrie, cîte unul pentru fiecare trib, erau

expuse în public. Un sicriu gol era expus simbolic pentru morții ale căror trupuri n-au mai fost găsite. În ziua de 7 a lunii amintite avea loc înmormîntarea în Cerameicos. Cu acest prilej un orator desemnat de Adunarea poporului la propunerea Sfatului pronunța un discurs funebru (ἐπιτάφιος λόγος) în amintirea celor căzuți, v. Méridier, pp. 52—53; Thurow, VIII și urm.

[8] Om politic atenian, colaborator al lui Thrasybulos, contribuie la înlăturarea Celor 30 în 403 î.e.n. și apoi la reconcilierea și pacificarea cetății. Se pare că a colaborat, sub arhontatul lui Euclide, în 404 î.e.n. la reforma alfabetului. A compus, se spune, un discurs funebru; pe urmele lui Dionis din Halicarnas, unii cercetători moderni au văzut în *Menexenos* o satiră împotriva acestui discurs; cf. Méridier, p. 82, n. 2.

[9] Personajul a fost identificat cu omul de stat atenian Dion, trimis împreună cu Conon, în 392 î.e.n., ca ambasador la perși; cf. Xen., *Helenicele*, IV, VIII, 13; Méridier, *loc.cit.*

[10] Fraza introduce partea esențială a dialogului pregătitor pentru discursul funebru: critica retoricii funebre. Enunțînd ironic principalele teme ale acestui gen de oratorie, Socrate — adică Platon — face să se nască în sufletul lui Menexenos — deci al cititorului — tensiunea psihologică prielnică receptării mesajului de idei din discurs. Pentru motivul „fericirea de a muri în război...", cf. Tyrtaios, fr. 6/7, 1; *Il.*, XII, 243; Callinos, 1, 6—8; Thurow, p. 4, cu n. 1. Pentru motivul „lauda celui nevrednic", cf. *Il.*, IX, 318; Thurow, p. 6, cu n. 1.

[11] În text: γοητεύουσιν ἡμῶν τὰς ψυχάς, termen pentru care cf. *Men.*, 80 a; *Grg.*, 484 a; *Phd.*, 81 b; *Plt.*, III, 412 e; *Lg.*, X, 909 b, XI, 933 a. Ceva mai jos, se spune despre Socrate că e „fermecat" el însuși, κηλούμενος, cu un termen pentru care cf. *Ly.*, 206 b; *Prt.*, 315 b, 328 d; *Smp.*, 215 c; *Phdr.*, 259 a. Pentru cele două cuvinte, v. E. des Places, *Lexique*, I, p. 115 și 288. În întregimea lor, dialoguri aproximativ contemporane ca *Protagoras*, *Gorgias* și *Euthydemos* îi atacă necruțător pe retori. Despre forța persuasivă a discursului: *Ap.*, 17 a; *Prt.*, 328 d; *Grg.*, 483 e; *Smp.*, 198 b—c; *Sph.*, 234 c; *Phdr.*, 234 d. În unele dialoguri această forță e prezentată ca fiind pusă în slujba înșelăciunii sofiștilor, ca un factor de abatere a cunoașterii de pe calea cea bună: *Euthd.*, 288 b; *Smp.*, 203 a, d; *Plt.*, 291 c, 303 c; *Phd.*, 81 b; *R.*, 381 e; *Phlb.*, 44 c; cf. Thurow, p. 6, cu n. 4.

[12] Situate în lumea subpămînteană, în vecinătatea Cîmpiilor Elysee (Ἠλύσια πεδία), Insulele Fericiților (μακάρων νῆσοι) erau regiunea în care se adunau, după moarte, sufletele oamenilor de bine, pentru a se bucura de desfătările superioare ce le erau rezervate pentru veșnicie. După unele tradiții în aceste insule veneau numai sufletele cele mai desăvîrșite, acelea care, întrupîndu-se de trei ori, reveniseră după fiecare întrupare în Cîmpiile Elysee, cf. *Grg.*, 523 b și urm.; *R.*, VII, 540 b; Pd., *Olimpicele*, II, 77—79; Hesiod, *Munci și zile*, v. 166 și urm. Ar mai fi existat o insulă a fericiților, Leuke, la gurile Dunării, cf. Ranke-Graves, *Griechische Mythologie*, I, Hamburg, 1955, 31 c, p. 106.

[13] V. *supra* n. 11. În text: ἀεὶ σὺ προσπαίζεις . . . τοὺς ῥήτορας. Pentru termenul προσπαίζειν, cu sensul „a-și bate joc", cf. *Euthd.*, 278 b; 285 a; *Lg.*, X, 885 c. V. și *infra*, n. 26.

[14] Cu vremea, discursurile funebre rostite cu prilejul Epitaphiilor la Atena ajunseseră la o anumită stereotipie. S-a vorbit de existența unui discurs funebru-model (cf. Thurow, p. VIII, cu n. 5). Discursurile de acest gen care s-au păstrat (Demostene, LX; Lysias, II; Hiperide, VI; Tucid., II, 35—46) vădesc în orice caz izbitoare similitudini de compoziție, ton, conținut și predilecția pentru un număr de motive devenite locuri comune. Un model al genului pare să fi fost discursul funebru datorat lui Gorgias, păstrat numai fragmentar la Maximos Planudes și despre care nu se știe dacă era un discurs real sau un exercițiu de școală (cf. Méridier, pp. 57—58, n. 10). Este cert că discursul funebru din *Menexenos* pune în valoare toate locurile comune din epitafe și urmează ostentativ schema compozițională devenită tradițională a genului. Aceasta impunea: în prima parte — un elogiu al morților și al înaintașilor, în a doua — o consolare asociată cu un bocet și cu îndemnuri pentru cei rămași în viață. Devenit gen literar, discursu funebru a cunoscut o bogată carieră în literatura greacă, fiind folosit pentru panegirice, encomii, în tragedie, în oratoria judiciară, în cuvîntările politice cărora le-a furnizat motive retorice și modele de compoziție; cf. Thurow, p. IX, cu n. 4. Este foarte probabil ca retorii să fi dispus de discursuri funebre-tip care se cereau numai adaptate momentului rostirii. S-a afirmat dealtfel că Lysias a compus la cererea lui Archinos sau a lui Dion, în 387, discursul funebru care ar fi vizat de critica din *Menexenos* (cf. Méridier, p. 82, n. 2). Cît privește discursul cuprins în acest dialog, el a fost, după mărturia lui Cicero, *Orator*, 44, atît de

apreciat de atenieni încît era rostit în fiecare an în cinstea celor morți, devenind el însuși discursul funebru clasic prin excelență.

[15] Cunoscutul om de stat atenian (cca 495—429).

[16] Aspasia, fiica lui Axiochos din Milet, a doua soție a lui Pericle, asupra căruia se spune că ar fi exercitat o puternică influență și care i-a fost, în orice caz, o statornică colaboratoare. Femeie de o cultură vastă, dispunînd de o judecată sigură în retorică și filosofie, Aspasia a fost, în societatea ateniană a vremii sale, o purtătoare a curentului înnoitor de idei venit din Ionia și care însuflețea cercul lui Pericle. Ca atare ea a fost adesea ironizată, dacă nu violent atacată, de comediografii vremii, purtători de cuvînt ai mentalității tradiționale, șocați de faptul că o femeie, mai mult decît atîta, o străină de cetate își îngăduia să încurajeze doctrine novatoare și să exercite influență politică. Afirmația că Aspasia ar fi învățat retorica pe Pericle e o simplă anecdotă, care se încadrează în spiritul comic al scenei din dialog. La fel afirmația că ea ar fi fost profesoara lui Socrate. Pare sigur însă că acesta ar fi frecventat asiduu cercul ei; cf. Plutarh, *Pericle*, 24, unde se trimite chiar la acest loc din *Menexenos*; Xen., *Memorab.*, II, 6, 36; *Oeconomicus*. 3, 14; Lucian, *Imagines*, 17, *De saltatione*, 25; Athenaios, V, 219 c, e, 220 e; Hermesianax la Athenaios, XIII, 589 d, 599 a—b; Judeich s.u. *Aspasia*, *RE*, II, 2, 1896, col. 1718—1721.

[17] Connos era un bătrîn citharist care preda copiilor atenieni muzica, cf. *Euthd.*, 272 c, 295 d. Unii cercetători au încercat să-l identifice pe Connos din *Menexenos* cu un alt muzician, Connas, ridiculizat în comedia atică, deși acela e arătat ca flautist; cf. Aristofan, *Cavalerii*, 584. Oricum, sensul ironic al afirmației că Aspasia și Connos sînt profesorii lui Socrate este evident; cf. Méridier, pp. 78—79 cu bibliografie.

[18] Alături de gimnastică, muzica deținea un loc esențial în educația copiilor la Atena; cf. *Lg.*, II, 652 și urm.; *R.*, 376 e.

[19] Lampros a fost în realitate un celebru muzician din sec. V î.e.n. Este menționat de Aristoxenos, *Frag.* 76 W (= Pseudo-Plutarh, *De musica*, 31) ca reprezentant important al stilului „vechi". Se pare că el a fost de fapt profesorul lui Socrate; cf. C. Nepos, *Epaminonda*, II; v. U. Klein, *KP*, III, 1969, col. 473 (care ia însă în serios afirmația „critică" a lui Socrate).

[20] Antiphon, fiul lui Sophilos, din demul Rhamnous, născut prin 480 î.e.n., a fost în realitate unul dintre cei mai de seamă retori atenieni;

este aşezat pe primul loc în canonul alexandrin al oratorilor. A desfăşurat o lungă activitate de logograf şi profesor de retorică, a fost, se pare, profesorul lui Tucidide (cf. Tucid., VIII, 68). Către sfîrşitul vieţii intră în politică, contribuind la instaurarea regimului antidemocratic zis al celor patrusute. După restaurarea democraţiei este implicat într-un proces de înaltă trădare şi executat în 411. Stilul său este simplu şi antitetic, foloseşte numeroase cuvinte poetice şi vădeşte o mare subtilitate în argumentaţie. Se păstrează de la el 3 discursuri judiciare şi 3 tetralogii; i s-au atribuit şi alte opere; v. H. Gärtner, *KP*, I, 1964, col. 398—399. Nu se poate afirma cu certitudine că şi Antiphon i-a fost profesor lui Socrate; ironia este însă evidentă: înţeleptul declară că şi cel care e format de maeştri mediocrii ar putea fi capabil să pronunţe un discurs bun pentru atenieni — în realitate însă maeştri sînt cei mai renumiţi ai vremii şi i-au fost chiar profesori.

[21] Alt anacronism: Aspasia nu putea rosti un discurs în care să se refere la evenimente care au avut loc mult după moartea ei, cum ar fi pacea lui Antalcidas (387 î.e.n.), menţionată ceva mai jos. Anacronismul subliniază caracterul de ficţiune literară al dialogului şi nu poate fi un indiciu pentru dovedirea caracterului său apocrif. Dealtfel, Socrate însuşi era mort în 387 î.e.n. şi acest al treilea anacronism (pentru primul, v. *supra*, n. 5) subliniază faptul că Platon este cel care vorbeşte prin personajul de dialog Socrate; cf. Thurow, p. 2. Faptul de a atribui discursul Aspasiei a fost interpretat de unii comentatori ca un avertisment asupra caracterului său de parodie, asupra lipsei de seriozitate în cele afirmate într-însul; cf. Méridier, pp. 78—79. Este însă de remarcat, împreună cu alţi comentatori, că în majoritatea cazurilor cînd ţine un discurs, Socrate pretinde că îl reproduce pe al altuia (*Smp.*, 201 d; *Phdr.*, 244 a). Numai în *Apologie*, care are un caracter special, Socrate e înfăţişat ca rostindu-şi propria cuvîntare. Este vorba deci de o particularitate literară platonică. Pe de altă parte, nici un loc din opera lui Platon nu indică ostilitatea sau dispreţul lui Socrate faţă de Aspasia, al cărei cerc îl frecventase în tinereţe.

[22] Este vorba de celebrul discurs funebru rostit de Pericle în anul 439 î.e.n. pentru cei căzuţi în războiul cu samienii (Tucid., II, 35—46). Unii comentatori au încercat să demonstreze că discursul din *Menexenos* este o parodie a celui atribuit de Tucidide lui Pericle, idee enunţată mai întîi, chiar în antichitate, de Dionis din Halicarnas. Este evident că între cele două discursuri se pot face numeroase apropieri, indicate expres

în această frază de Socrate însuşi. Discursul în întregimea lui nu poate fi însă interpretat în acest fel; cf. Méridier, pp. 79—80. Am tradus prin „fragmente" termenul περιλείμματα, pare-se un *hapax*, prin care Thurow, p. 55, înţelege „toţi topii şi motivele retorice" comune celor două discursuri sau „părţile din discurs tratate nesatisfăcător de Tucidide" (cf. lat. *lima*), resturile necizelate din discursul lui Pericle. Thurow arată că termenul face parte probabil din limbajul comic.

23 Altă ironie în spiritul comic al întregii scene.

24 Subliniere a caracterului fictiv al Aspasiei; cf. *infra*, 249 e şi n. 189.

25 Menexenos repetă mereu „spune!", în text εἰπέ, replică tipică pentru dialogurile între sclav şi stăpîn în comedia atică. Folosind acest procedeu, Platon dă primei părţi a dialogului aspectul unei scenete comice şi face să sporească în cititor tensiunea aşteptării discursului; cf. Thurow, pp. 3—5.

26 În text: Ἀλλ' ἴσως μου καταγελάσει, ἄν σοι δόξω πρεσβύτης ὢν ἔτι παίζειν; Méridier, p. 86, traduce παίζειν prin „s'adonner au badinage" şi, împreună cu alţi comentatori, crede că termenul indică esenţa parodistică a discursului; acesta ar fi o glumă satirică, un παίγνιον („badinage", o „plaisanterie", cf. Méridier, p. 55). Thurow, p. 57, care consideră discursul o expunere serioasă a ideilor lui Platon, îşi explică folosirea lui παίζειν prin caracterul de παίγνιον, de joc al discursului în viziunea lui Platon, abundenţa de τέχναι ῥητορικαί, de procedee retorice, impusă de caracterul de discurs funebru al cuvîntării lui Socrate ţinut a se conforma regulilor genului nu impietează însă asupra fondului de idei al acestui παίγνιον. În forma a ceea ce el însuşi consideră un joc Socrate-Platon expune un întreg program etic şi politic. Credem că felul în care e folosit aici παίζειν impune interpretarea lui ca „a se juca" în sensul de „a se copilări", ca în expresia analoagă din *Gorgias*, 485 b: ἐπειδὰν δὲ ἤδη πρεσβύτερος ὢν ἄνθρωπος ἔτι φιλοσοφῇ, καταγέλαστον, ὦ Σώκρατες, τὸ χρῆμα γίγνεται, καὶ ἔγωγε ὁμοιότατον πάσχω πρὸς τοὺς φιλοσοφοῦντας ὥσπερ πρὸς τοὺς ψελλιζομένους· καὶ παίζοντας. ὅταν μὲν γὰρ παιδίον ἴδω, ᾧ ἔτι προσήκει διαλέγεσθαι οὕτω, . . . χαίρω Callicles considera în locul citat filosofia ca pe o ocupaţie vrednică de interesul tineretului, nedemnă de un om matur. Vedem aşadar în afirmaţia lui Socrate nu o indicaţie asupra caracterului de joc retoric al discursului, ci, dimpotrivă, un avertisment ironic asupra fondului filosofic al acestuia. E o replică adresată şi aici, ca şi în *Gorgias*, sofiş-

tilor de tipul lui Callicles. Traducînd verbul παίζειν prin „s'adonner au badinage", Méridier se lasă influențat și de verbul προσπαίζειν, „a-și bate joc" de mai sus (235 c), cf. n. 13. Jocul de cuvinte nu ne apare mai puțin savuros în interpretarea noastră. Pentru sensurile lui παίζειν, v. E. des Places, *Lexique*, II, p. 398, unde lipsește o trimitere la *Menexenos*.

[27] Această frază încheie scena comică din dialog. Dansul, aici pomenit, nu este însă un simplu motiv comic. El constituia o parte importantă din pregătirea gimnastică a copiilor atenieni, alături de luptă; cf. *Lg.*, 651 b și urm. și comentariile lui A. Diès din *Introducerea* la vol. I din ediția des Places, „Les Belles Lettres", 1951, pp. LVI—LVII. După Xen., *Banchetul*, II, 19, Socrate practica dansul în fiecare dimineață ca un exercițiu gimnastic și a fost surprins o dată dansînd de Charmides; cf. Méridier, p. 86, n. 2.

[28] Începutul *ex abrupto* al discursului lui Socrate contrazice legile retoricii. La Tucid., II, 35, Pericle începe prin a sublinia importanța discursului funebru; cf. Arist., *Rhet.*, 1415 a și urm., despre prooimion; Thurow, p. 16.

[29] Adică toate actele solemne și rituale legate de ceremonia înmormîntării.

[30] Referirea la întemeierea legală a discursului e un loc comun în discursurile funebre; cf. Tucidide, II, 35, 1; 35, 3; 46, 1; Lys., II, 1; Demostene, LX, 1 și 2; v. Thurow, p. 12.

[31] În text: λόγῳ, în opoziție cu ἔργῳ, „prin fapte" de mai sus; antitezele, procedeu retoric de bază, abundă în discursul din *Menexenos*. Antiteza λόγος—ἔργον, *Mx.*, 236 d—e, 244 a (cf. Tucid., II, 35, 1; 40,1; 40,2; 41,2; 46,1; Lys., II, 5; 19), φύσις—νόμος (natură-lege), *Mx.*, 239 a; 245 d (cf. Lys., II, 61), κατὰ γῆν — κατὰ θάλατταν (pe uscat — pe mare), *Mx.*, 241 a—c; Tucid., II, 41,4; 39,3; Lys., II, 2; 29), ὀλίγοι — πολλοί (puțini-mulți), *Mx.*, 241 b (cf. Lys., II, 24; 37; 41; 56). Asupra acestei chestiuni, v. Thurow, p. 33, cu n. 6; Méridier, pp. 69—70, n. 1.

[32] Exigența frumuseții discursului și a echivalenței dintre cuvîntul vorbitorului și măreția faptelor lăudate este enunțată și ea, adesea, în prooimion, de autorii de epitafe: în *Menexenos* apare de mai multe ori, ca o *captatio beneuolentiae* (237 a; 339 c; 239 c; cf. Demostene, LX, 10).

33 În text μνήμη, vocabulă caracteristică pentru discursurile funebre; cf. *Mx.*, 239 c; 241 a; 243 c; 244 a; 246 a—b; 249 a; Demostene, LX, 6; 9; 12; Hiperide, VI, 4; 6; 8; 30; 34; Lys., II, 3; Tucid., II, 36, 1, v. Thurow, p. 15, n. 1.

34 În text: κόσμος, „onoare, podoabă, glorie". Exprimată şi prin verbul κοσμεῖν, „a onora, a glorifica, a cinsti", folosit pentru a indica activitatea oratorului care rosteşte discursul funebru, noţiunea de cinstire a amintirii morţilor apare adesea în epitafe: *Mx.*, 237 c; 239 c; 246 a; 248 c; Tucid., II, 42,2; 46,1; Demostene, LX, 13, v. Thurow, p. 15, n. 1.

35 În cuvîntările funebre se repetă expresiile care indică nuanţat caracterul lor de elogiu, aici ἐπαινεῖν, „a lăuda", pentru care cf. *Mx.*, 243 d; 246 a; 247 e; Demostene, LX, 3; 12; 13; 33; Hiperide, VI, 15, 30, 33, 34; Lys., II, 66, v. Thurow, pp. 14, n. 6.

36 În text: μιμεῖσθαι τὴν τῶνδε ἀρετὴν παρακελευόμενος. Cuvîntul ἀρετή, „virtute", tradus de noi şi cu „vrednicie", este foarte frecvent în discursurile funebre (cf. *Mx.*, 239 a—b, d; 240 d; 241 c; 243 a, c, d; 246 e; 247 a; 249 b; Tucid., II, 35,1; 36,1; 37,1; 40,4 etc.; Lys., II, 1—2; 6; 10; 20 etc.; Demostene, LX, 1; 2; 3; 12 etc.; Hiperide, VI, 3; 8; 9 etc.). Potrivit lui Aristotel, discursul de laudă trebuie să aşeze în centrul său măreţia virtuţii (*Rhet.*, 1367 b 28), v. Thurow, p. 18, cu n. 5. În discursurile funebre păstrate apar foarte frecvent şi alţi termeni din vocabularul eticii, desemnînd calităţile celor morţi. Thurow, p. 18, n. 6, prezintă o interesantă statistică din care reiese, în raport cu frecvenţa termenilor respectivi, preferinţa autorilor pentru o calitate sau alta, se conturează idealul lor moral. În *Menexenos* prevalează termenul general ἀρετή, alături de care întîlnim σωφροσύνη (243 a). Statistica lexicală reflectă astfel unitatea concepţiei morale care inspiră mesajul discursului, o puternică stilizare în exprimarea ei, năzuinţa spre esenţializare şi o sobrietate în formulare care ni se par tot atîtea argumente împotriva celor ce văd în acest discurs o parodie. Între termenii care apar la alţi autori amintim: ἀνδρεία, „bărbăţie, vitejie" (Tucidide, Demostene, Hiperide), ἀνδραγαθία, „curaj" (Tucidide, Hiperide), φρόνησις, „înţelepciune" (Demostene, Hiperide), δικαιοσύνη, „dreptate" (Tucidide, Demostene, Lysias, Hiperide), φιλοτιμία, „ambiţie nobilă" (Demostene).

37 În text: παραμυθούμενος. În scurta *dispositio* de aici, oratorul anunţă, extrem de precis, diviziunile discursului său. Ele sînt cele tra-

diţionale în epitafe: 1. elogiul morţilor (ἔπαινος τῶν τετελευκότων) şi 2. exhortaţia adresată celor vii (παραίνεσις τῶν ζώντων) cu subîmpărţirile ei — îndemnul către tineri (παρακέλευσις) şi mîngîierea (παραμυθία) bătrînilor; cf. Hiperide, VI, 3. Tucid., II, 36, 4 aşează *dispositio* după scurta evocare a faptelor strămoşilor; Lysias şi Demostene renunţă la ea, înlocuind-o prin *protheseis* pentru fiecare diviziune a discursului, cf. Thurow, pp. 16—17.

[38] În text: ἄνδρες ἀγαθοί, „oameni buni, oameni de bine, bărbaţi vrednici". Aşa sînt numiţi întotdeauna în epitafe cei morţi (cf. Tucid., II, 35,1; Lys., II, 3; 5; 8 etc.; Demostene, LX, 1; 2; 34; Hiperide, VI, 1; 8 etc.). Întîlnim şi pe ἀγαθοί singur (*Mx.*, 242 e; ἄριστοι, 243 c; 246 c; Demostene, LX, 16). Alteori se foloseşte emfatic τοιοῦτοι (Tucid., II, 42,2; Lys., II, 10, 44 etc.; Demostene, LX, 25, 32, 35) ca în *Mx.*, 242 d. Numai la Demostene, LX, 7 se află formula καλοκἀγαθοί, v. Thurow, p. 12.

[39] Întrebări retorice cu rol de *captatio beneuolentiae*, făcînd trecerea de la *prooimion* la discursul propriu-zis. Pentru alte modalităţi ale acestei tranziţii v. Thurow, p. 20.

[40] În text: κατὰ φύσιν, cf. Demostene, LX, 5, unde însă a urma firea ca principiu ordonator al discursului înseamnă a prezenta evenimentele cronologic. Sensul afirmaţiei din *Menexenos* este mult mai profund. A urma firea înseamnă aici a explica de ce şi cum au ajuns să fie ἄνδρες ἀγαθοί, strămoşii. În felul acesta şi urmaşii vor învăţa cum să devină ei înşişi astfel de oameni. Platon arată astfel că scopul principal al discursului este edificarea morală şi, totodată, cum se va vedea mai departe, relevă ascultătorilor predispoziţiile naturale pozitive, din punct de vedere etic, ale atenienilor. Elogiul strămoşilor devine un instrument pentru educarea contemporanilor. Este surprinzător că mulţi comentatori care au adoptat teoria „parodistică" despre discursul din *Menexenos*, au trecut cu vederea acest aspect, acum temeinic analizat de Thurow, pp. 17, 42 şi urm.

[41] În text: ἐγκωμιάζωμεν. Am tradus ἐγκωμιάζειν prin „a slăvi" pentru a marca diferenţa de grad între acţiunea de elogiere indicată de el şi cea exprimată prin ἐπαινεῖν, cf. *Prt.*, 346 b: ἐπαινέσαι καὶ ἐγκωμιάσαι; *Ti.*, 21 a: τὴν θεὸν . . . ὑμνοῦντας ἐγκωμιάζειν; v. d. as. *Hiperide*, VI,7; 15; 33; 34. Ca şi în alte discursuri funebre, caracterul de laudă al cuvîntării este indicat de la bun început (cf. Lys., II, 1;

2; Demostene, LX, 1; Hiperide, VI, 3; Tucid., II, 35, 1), v. Thurow, pp. 14 şi 16.

[42] În text: εὐγένεια. Elogiul nobleţei înăscute a atenienilor este făcut de Platon mai amănunţit şi mai explicit decît de alţi autori; pentru obligativitatea de a o lăuda cf. Arist., *Rhet.*, 1309 b 18: ἡ δ' εὐγένειά ἐντιμότης προγόνων ἐστίν; Thurow, p. 21.

[43] În text: τροφή, „hrană" şi „creştere", — termenul e folosit în ambele sensuri aici de Platon.

[44] În text: παιδεία, cf. Demostene, LX, 16; Hiperide, VI, 8—9.

[45] În text este vorba de τῶν ἔργων πρᾶξις, „înfăptuirea faptelor". În această nouă *dispositio* referitoare la elogiul strămoşilor şi al celor morţi regăsim cele trei diviziuni tradiţionale ale encomiului: γένος, παιδεία şi ἔργα — cf. Demostene, LX, 3; Thurow, p. 21. Méridier, p. 59, vede în respectarea atît de strictă a schemei tradiţionale în *Menexenos* un act ostentativ menit a pune în lumină caracterul satiric, de parodie al discursului.

[46] În text se foloseşte cuvîntul poetic ἔπηλυς, cf. Eschil, *Perşii*, 243; Hdt., I, 78.

[47] Cf. Hdt., VII, 161: μοῦνοι δ' ἐόντες οὐ μετανάσται; Xen., *Memorab.*, 3, 5, 12; Demostene, LX, 4; Lys., II, 17; Hiperide, VI, 7; Thurow, p. 22, n. 1 şi 2.

[48] În text: αὐτόχθονες. Elogiul autohtoniei atenienilor este o temă comună tuturor discursurilor funebre, cf. Lys., II, 17, 43; Demostene, LX, 4; Hiperide, VI, 7, şi d. as. *Criti.*, 109 d; Aristofan, *Viespile*, V, 1076; Hdt., VII, 161; Euripide, *Medeea*, 825 şi urm.; *Ion*, 267 etc. V. Thurow, pp. 22 şi 137; Méridier, pp. 57 şi 88, n. 1.

[49] Cf. Demostene, 60, 4.

[50] Cf. Lys., II, 17; Demostene, LX, 5; Isoc., IV, 25; Licurg, *Împotriva lui Leocrate*, 21, 47, 85. În *Ti.*, 23 d, se face aluzie la legenda naşterii lui Erichtonios din Gaia şi Hefaistos, întemeindu-se pe aceasta afirmaţia că Atena e mai veche decît Egiptul; cf. d. as. *R.*, 470 d. În legătură cu acest motiv retoric, v. Méridier, p. 57; Thurow, pp. 22 şi 137.

[51] Cf. Demostene, LX, 5 care îl imită pe Platon. Spre deosebire de alţi autori Platon nu apelează, după motivul autohtoniei, la acela al continuităţii locuirii Aticei; cf. Tucid., II, 36, 1; Isoc., IV, 24; Xen., *Memorab.*, 3, 5; 12; Demostene, LX, 4; v. Thurow, p. 22.

[52] Invocarea tuturor oamenilor în elogiu este un motiv frecvent în epitafe: Lys., II, 1; 2; 3; 4; 10; 16 etc.; Demostene, LX, 4; 5; 17; 23; Hiperide, VI, 29 şi în *Mx.*, 239 a—b; 240 a; 243 d; cf. Thurow, p. 26, n. 6.

[53] În text: μαρτυρεῖ. Invocarea în sprijinul afirmaţiilor a unor mărturii, τεκμήρια, σημεῖα, μάρτυρες, este alt loc comun retoric; cf. Tucid., II, 39,2; 41,2; 41,4; 42,1; Lys., II, 28; Demostene, LX, 5; Hiperide, VI, 1; 2 şi în *Mx.*, 237 e; 238 a; 244 b; 246 c, v. Thurow, p. 20.

[54] Aluzie la legenda potrivit căreia Atena şi Poseidon s-au certat pentru stăpînirea Aticei. Înfigîndu-şi tridentul în pămîntul Acropolei ateniene, Poseidon a făcut să ţîşnească pe dată un izvor de apă. Ceva mai tîrziu, în vremea regelui Cecrops, Atena şi-a îngăduit să facă să apară lîngă izvor un măslin, cel dintîi cunoscut pe solul Aticei. Furios, Poseidon a provocat-o la duel. Zeus a înlocuit lupta printr-o judecată a zeilor. Martor a fost Cecrops. Cu o majoritate de un vot, zeii au atribuit Atena zeiţei cu acelaşi nume întrucît a reieşit că ea făcuse un dar mai frumos decît Poseidon oamenilor. Scena disputei dintre Atena şi Poseidon era figurată pe un fronton al Partenonului, cf. Hdt., VIII, 55; Xen., *Memorab.*, 3, 5, 10. În *Criti.*, 109 b, Platon respinge legenda pe motiv că zeii, fiinţe desăvîrşite, nu se pot certa între ei; se afirmă că împărţirea pămîntului între zei a fost făcută paşnic. Pe baza contradicţiei între cele două texte platonice, unii comentatori au conchis că locul din *Menexenos* e o dovadă de caracterul parodic al scrierii, cf. Méridier, pp. 57 şi 64—65. Argumentul nu este concludent. Aşa cum arată Thurow, p. 138, trebuie să ţinem seama de caracterul diferit al celor două dialoguri: *Menexenos* este o operă de vulgarizare şi discursul cuprins în el, respectînd legea genului retoric, implică folosirea unor locuri comune ca legenda certei dintre Atena şi Poseidon, pe cînd *Critias* este o lucrare filosofică, unde superstiţiile şi legendele populare nu au ce căuta. Dealtfel, sensul legendei nu este combătut nici în *Critias*, unde se face, în alţi termeni, elogiul aceluiaşi pămînt atenian. Tema excelenţei acestui pămînt apare şi în *Ti.*, 24 c.

[55] Pentru această „definiţie a omului", cf. *Ti.*, 42 a: ζῴων τὸ θεοσεβέστατον; 41 c—d: δίκῃ καὶ ὑμῖν (*sc.* τοῖς θεοῖς), ἕπεσθαι; *Lg.*, X, 902 b: θεοσεβέστατον ... πάντων ζῴων ἄνθρωπος; *Prt.*, 322 a; v. Thurow, p. 138.

[56] Pentru vechimea Atenei, cf. *Ti.*, 23 d. Potrivit legendei, Demeter ar fi dăruit lui Triptolemos, fiul lui Celeos, la Eleusis, primul bob de

grîu şi l-ar fi învăţat agricultura; cf. Ranke-Graves, *Griechische Mythologie*, I, 24, pp. 77—80.

[57] Pentru comparaţia între femeie şi pămînt, v. *Lg.*, 740 a; *Plt.*, 274 a.

[58] În *Criti.*, 110 e şi urm., fertilitatea solului atic este înfăţişată ca ieşită cu totul din comun atît sub raportul cantităţii cît şi al calităţii roadelor; se specifică însă că producţia a scăzut în epoca autorului sub raport cantitativ. În vremea lui Platon producţia de grîu a Aticei nu permitea exportul, acesta fiind chiar interzis. Afirmaţia din *Menexenos* nu poate fi invocată ca argument în favoarea teoriei „parodistice"; ea se referă la trecutul îndepărtat, în concordanţă cu *Criti.*, *loc. cit.* Prezentarea Atenei ca αἴτιος ἀγαθῶν, „izvor de lucruri bune, de binefaceri" este un motiv retoric frecvent în epitafe (Tucid., II, 40, 4; Lys., II, 70; Demostene, LX, 5; Hiperide, VI, 5; 9, 14; cf. *infra*, 244 b—d şi urm., Thurow, p. 23, cu n. 5).

[59] Autorul are în vedere folosirea uleiului de măsline pentru ungerea luptătorilor şi celor care fac exerciţii gimnastice. Introducerea măslinului în Atica era atribuită, cum am văzut mai sus, n. 54, zeiţei Atena. În realitate măslinul este de origine libiană, ceea ce concordă cu mitul originii libiene a zeiţei. La Atena, chiar în secolul al II-lea e.n., se arăta pe Acropolă vizitatorilor măslinul făcut să răsară de Atena; cf. Ranke-Graves, *Griechische Mythologie*, I, p. 52, n. 4.

[60] Este vorba de zeii olimpieni ale căror nume nu puteau fi pomenite într-un discurs funebru. ἴσμεν γάρ, tradus de noi prin „le ştim de-altfel" sau „le ştim desigur", a fost considerat de Wilamowitz, urmat de Méridier în ediţia sa, o interpolare ce falsifică sensul frazei; Wilamowitz traduce expresia prin „căci le ştim". Rolul zeilor în „educarea" atenienilor este expus în *Timaios* şi *Critias* : primii conducători şi educatori ai atenienilor au fost Atena şi Hefaistos (*Ti.*, 23 d—24 e; *Criti.*, 109 c şi urm.), cf. Thurow, pp. 138—139.

[61] Cf. *R.*, 414 e 1 şi nota precedentă. De remarcat că de la origine armele atenienilor sînt destinate, în viziunea lui Platon, apărării ţării, nu cuceririlor.

[62] Elogiul constituţiei ateniene este, şi el, un loc comun în discursurile funebre; cf. Tucid., II, 37—41; Lys., II, 18—19; Demostene, LX, 25—26.

[63] Compararea formei de guvernămînt, πολιτεία, cu o hrană, τροφή, este o particularitate a lui Platon, prea puţin luată în seamă de comen-

tatori. Aşa cum se va vedea mai departe, Platon pune accentul pe funcţia educativă a constituţiei ateniene, vorbeşte despre forma de guvernămînt a Atenei mai curînd ca de un ideal ce reclamă efortul moral al omului decît ca de o realizare excelentă, aşa cum se întîmplă în cazul celorlalţi autori de epitafe; cf. Tucid., II, 37,2; Lys., II, 18; Hiperide, VI, 25, v. Thurow, pp. 24 şi 56—57.

[64] În text: ἀγαθοί. Înţelesul frazei este că bunele însuşiri ale cetăţenilor atenieni se datorează în mare măsură formei de guvernămînt create de înaintaşi, ei sînt cu adevărat buni în măsura în care nu se abat de la normele vechii constituţii ateniene. Nu reiese din text că în contemporaneitate aceste norme sînt puse integral în practică, aşa cum afirmă Platon despre Atena timpurilor mitice în *Ti.*, 23 e şi urm.; *Criti.*, 110 b şi urm. sau despre Atena războaielor cu perşii în *Lg.*, 698 b. Idealizînd constituţia Atenei, Platon nu o face în raport cu alte cetăţi (cf. Tucid., II, 37 şi urm. — în raport cu Sparta), ci proiectînd idealul în trecut, v. Thurow, pp. 56—58, 142—143. Este de asemenea de remarcat faptul că Platon nu leagă strict pe ἀγαθοί, „buni, vrednici", de ἡμεῖς, „noi" sau de πάντες, „toţi". Formularea rămîne oarecum nedeterminată; ea vorbeşte despre existenţa premisei necesare pentru afirmarea oamenilor ca ἀγαθοί, nu despre realitatea absolută a acestei afirmări, cf. Thurow, pp. 57—58 şi p. 26.

[65] În text: ἀριστοκρατία, tradus de Robin prin „le gouvernement des meilleurs", de Méridier prin „le gouvernement de l'élite". Prezenţa cuvîntului aici nu este cerută în chip necesar de context; se bănuieşte o interpolare, v. Thurow, p. 123, n. 1.

[66] Rezerva formulată de Platon denotă caracterul serios al discursului din *Menexenos*.

[67] În text: μετ' εὐδοξίας πλήθους ἀριστοκρατία. Definind astfel forma de guvernămînt a Atenei, Platon se distanţează net de ceilalţi autori de discursuri funebre care fac îndeobşte elogiul *democraţiei* (δημοκρατία) ateniene; cf. Tucid., II, 37,1; Lys., II, 18 şi 61; Demostene, LX, 26. Totodată el evită în acest fel contradicţiile lui Tucidide care, deşi e conştient de caracterul relativ al democraţiei ateniene (cf. Tucid., II, 65, 9) îl face pe Pericle să ascundă acest lucru în discursul său (II, 37, 1), v. Thurow, pp. 24—25. Originalitatea vederilor asupra formei de guvernămînt a Atenei din discursul lui Socrate denotă caracterul său de autentică expunere a doctrinei platonice.

[68] În text: βασιλῆς. Platon se referă fie la arhontele cu funcții mai ales religioase care purta acest titlu, fie la totalitatea arhonților, cf. Méridier, p. 90, n. 1.

[69] În sensul că poporul este deținătorul autorității supreme în stat.

[70] Cf. Tucid., II, 37, 1. Méridier, p. 65, crede că expresia τοῖς ἀεὶ δόξασιν ἀρίστοις εἶναι tradusă de noi prin „celor care se vădesc a fi cei mai vrednici" are un sens ironic: nu cei ce *sînt* vrednici, ci aceia care *par* astfel primesc magistraturile. Interpretarea suprasolicită textul. Amintim că verbul δοκεῖν, „a părea, a socoti potrivit" era larg folosit și în decretele oficiale, de stat, cf. formula ἔδοξε τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ, „adunarea poporului și sfatul au hotărît"; am putea vedea aici o aluzie la această formulă.

[71] Cf. Thurow, pp. 131—132.

[72] În text: αἰτία δὲ ἡμῖν τῆς πολιτείας ταύτης ἡ ἐξ ἴσου γένεσις. ἐξ ἴσου, „deopotrivă", arată aici, după cum se vede din context, nu numai egalitatea juridică, dată de nașterea ca oameni liberi a cetățenilor atenieni, ci și consangvinitatea lor, omogenitatea de neam.

[73] În text: παντοδαποί; cf. *Lg.*, 708 d; *R.*, 381 c, 567 e. Aici este vorba de unitatea de origine a locuitorilor care în *Legile*, *loc. cit.*, apare drept o premisă favorabilă pentru fondarea cetății ideale; cf. Thurow, p. 134.

[74] În text: ἀνώμαλοι, „inegali, lipsiți de omogenitate", cf. *Lg.*, 773 b, unde se recomandă căsătoria între persoane de asemenea condiție și temperament încît cetatea să nu devină o πόλις ἀνώμαλος, ci bogăția să fie repartizată omogen.

[75] Formele de guvernămînt sînt ἀνώμαλοι πολιτεῖαι, v. nota precedentă. Jocul de cuvinte nu este singurul argument al raționamentului, cum crede Méridier, p. 69, n. 4. Ideea că la baza regimului politic atenian stă comunitatea de origine a locuitorilor Atenei este o idee centrală a elogiului, ce se încadrează armonios în doctrina platoniciană în genere, cf. *Ti.*, 58 a.

[76] Cf. *Lg.*, 712 e și urm.; Thurow, p. 135.

[77] Ideea că frăția întemeiază unitatea cetății se regăsește în *R.*, 463 a—c, cf. Thurow, p. 135. Ideea că e de preferat ca locuitorii cetății ideale să aibă o origine comună, în *Lg.*, 708 d.

[78] În text: ἰσογονία, după Friedländer, II, p. 331, un termen forjat de Platon; cf. Thurow, p. 133, n. 3.

[79] În text: ἡ ἰσογονία ἡμᾶς ἡ κατὰ φύσιν ἰσονομίαν ἀναγκάζει ζητεῖν κατὰ νόμον. Pasajul, deosebit de important, ne relevă că, potrivit lui Platon, egalitatea în fața legilor este obiectul unei perpetue aspirații, nu o realitate de fapt în viața politică ateniană. În al doilea rînd afirmația de mai sus arată că natura, generatoare a omogenității atenienilor, oferă doar premisele pentru ca aceștia să-și dezvolte virtutea, ἀρετή, în ordinea legilor, a acțiunii omenești conștiente. În sfîrșit celebra egalitate „democratică" ateniană nu poate exista decît într-un cadru legal, ea nu poate fi concepută în afară de νόμος, „lege". Pasajul se recomandă ca un concentrat de platonism etic și politic, cf. Thurow, pp. 140—143.

[80] În text: ὑπείκειν ἀλλήλοις... ἀρετῆς δόξῃ καὶ φρονήσεως. Egalitatea promovată de Platon nu este una aritmetică, ci una geometrică, după propria-i definiție; cf. *Lg.*, 757 b—e (d.as. 737 c și 744 c) și *Grg.*, 508 a: echitatea cere să se dea oamenilor care se disting prin virtute și educație cinstiri mai mari decît celorlalți (*Lg.*, *loc. cit.*), v. Thurow, p. 141.

[81] În text: ἐν πάσῃ ἐλευθερίᾳ, cf. *Grg.*, 452 d, unde sofistul susține că puterea de a convinge a retoricii dă oamenilor libertatea și-i face totodată stăpîni ai concetățenilor lor. Este evident contrastul dintre această idee și cele susținute pînă aici de Socrate, deci de Platon. Pentru acesta din urmă, libertatea deplină la care sînt hărăziți prin natura lor atenienii, uniți prin comunitatea și omogenitatea lor înnăscută, se realizează în cadrul legal al formei lor de guvernămînt, ce presupune rolul conducător al oamenilor distinși, cu reputația virtuții și a înțelepciunii.

[82] Spre deosebire de Tucid., II, 37; 40; 42, Platon nu stăruie asupra vieții private și a felului în care s-a manifestat în acest domeniu vrednicia celor morți.

[83] După ce a elogiat γένος și παιδεία atenienilor, oratorul trece acum, potrivit planului anunțat în *dispositio* (237 b) la înfățișarea faptelor lor, ἔργα. Prezentarea acestor fapte e precedată aici de o *prothesis* în care se enunță ideea fundamentală din elogiu: atenienii au luptat întotdeauna pentru libertatea (ἐλευθερία) Greciei, fie împotriva barbarilor, fie împotriva altor eleni. Tipic pentru Platon este faptul că el

prezintă în această lumină şi evenimentele din epoca mitică. Ideea e subliniată insistent în tot cursul discursului (239 d; 240 e; 241 c—e; 242 a, b, c, d; 243 a, c; 244 d-e; 245 b—e). Ea dictează şi selecţia faptelor evocate: Platon nu-şi propune să facă o expunere istorică, ci să ilustreze, prin *exempla* luate din istorie o ideologie, făcînd operă de propagandă şi, mai ales, de educaţie. Discursul este foarte ordonat: două noi *protheseis* vor precede înfăţişarea evenimentelor din războaiele cu perşii (239 d) şi a celor inter-greceşti (241 e—242 a). Evocarea fiecărui eveniment, mai pe larg sau mai pe scurt, va fi urmată de o apreciere asupra lui, de o *morală* care-i pune în evidenţă semnificaţia şi valoarea educativă. Ideea că atenienii sînt protagoniştii libertăţii Greciei apare şi în alte discursuri funebre; cf. Tucid., II, 40, 5; Lys., II, 25; 41; 47; 68; Demostene, LX, 18; 23—24; Hiperide, VI, 4—5. Nicăieri însă ea nu deţine locul central pe care i-l rezervă Platon, încît ni se pare greşită încercarea de a vedea şi aici o simplă parodiere a epitafelor, cum face Méridier, p. 58, v. *contra* Thurow, p. 27 şi urm.

[84] *Captatio beneuolentiae*, cf. Lys., II, 1.

[85] Eumolpos era fiul lui Poseidon şi al fiicei lui Boreas, Chione. După o serie de peripeţii dramatice Eumolpos ajunge în Tracia, unde complotează împotriva regelui Tegyrios şi este nevoit să se refugieze la Eleusis. Căindu-se pentru greşelile lui, el devine preot al misterelor Demetrei şi Persephonei. A iniţiat în misterele eleusine pe Heracles şi l-a învăţat să cînte din liră. Iertat în cele din urmă de Tegyrios, ajunge succesorul lui pe tronul Traciei. Cînd între Atena şi Eleusis izbucneşte un război, Eumolpos porneşte cu o mare oştire tracă în ajutorul eleusinilor. În numele lui Poseidon, pretinde tronul Aticei. Regele Erechteus, consultînd oracolul, primeşte porunca de a-şi sacrifica fiica, pe Otionia, jertfind-o zeiţei Atena, în vederea obţinerii victoriei în luptă. Odată cu Otionia se jertfesc, prin sinucidere, surorile ei Pandora şi Protogonia. Atenienii înfrîng pe Eumolpos, care este ucis de Erechteus. Dar Poseidon însuşi sau Zeus, la rugămintea lui, se răzbună ucigîndu-l pe Erechteus. După victorie, devine rege al Atenei Ion, cel care condusese armata ateniană. Fiul lui Eumolpos, Keryx, ajunge preot al misterelor în Eleusis. Eleusinii se supun atenienilor, păstrîndu-şi însă controlul asupra misterelor. Fiicele lui Erechteus au făcut obiectul unui cult la Atena, cf. Ranke-Graves, *Griechische Mythologie*, I, 47, pp. 149—151. Aluzia la legenda lui Eumolpos este un motiv retoric frecvent, cf. Xen., *Memorab.*, 3, 5, 10; Tucid., II, 15,1; Isoc., IV, 68; Demostene, LX, 8.

[86] Platon se referă la lupta atenienilor împotriva Amazoanelor. Legenda este transmisă în mai multe versiuni. Pricina invaziei Amazoanelor în Atica a fost răpirea reginei lor, Antiope, de către Teseu, care o ia de soţie. După unele tradiţii, Amazoanele, conduse de sora reginei răpite, Oreithya, au venit asupra Atenei după ce s-au aliat cu sciţii, au trecut Bosforul cimerian şi apoi Dunărea, au străbătut Tracia, Tesalia şi Beoţia. După alte tradiţii, au venit în Tracia prin Frigia. Victoria lui Teseu asupra Amazoanelor s-ar fi produs în luna boedromion (septembrie-octombrie); în amintirea evenimentului, atenienii serbau aşa-numitele Boedromii. La Atena exista şi un sanctuar al Amazoanelor, Amazoneion, cf. Ranke-Graves, *Griechische Mythologie*, I, 100, pp. 320—323; Plu., *Teseu*, XXVI—XXVIII; Hdt., IX, 27; Xen., *Memorab.*, 3, 5, 10; Lys., II, 4—6; Demostene, LX, 8; Isoc., IV, 68—70.

[87] *Praeteritio* de aici lasă să se presupună alte fapte de glorie săvîrşite de atenieni, probabil din vremea lui Teseu. *Exempla* din epitafe erau probabil canonizate în vremea cînd scria Platon; cf. Xen., *Memorab.*, 3, 5, 10; Hdt., IX, 27; v. Thurow, p. 30, n. 2.

[88] Aluzie la expediţia celor şapte împotriva Tebei, cetatea întemeiată de Cadmos. Expediţia a fost provocată de refuzul lui Eteocle, fiul lui Oedip şi al Iocastei, de a împărţi domnia cu fratele său, Polinice, aşa cum se înţeleseseră. Polinice face apel la Adrast, regele argeenilor şi socrul său care-i vine în sprijin cu o mare oştire. Cei şapte conducători ai armatei au fost Polinice, Adrast, Tideu, Capaneu, Hippomedon, Amphiaraos şi Parthenopaios. După ce, într-un duel, Eteocle şi Polinice se ucid unul pe celălalt, comanda trupelor tebane revine lui Creon. Bătălia era pierdută de argeeni, dar Creon refuză să le îngăduie să-şi ridice morţii. Adrast cheamă atunci în ajutor pe Teseu, regele Atenei. Acesta cucereşte Teba şi dă pe morţi rudelor lor. După Philochoros, citat de Plu., *Teseu*, XXIX, Teseu nu i-a înfrînt în război pe tebani, ci i-a convins pe cale paşnică să îngăduie ridicarea morţilor; aceasta ar fi prima înţelegere din istorie pentru ridicarea celor morţi; cf. Ranke-Graves, *Griechische Mythologie*, II, 106, pp. 13—18. Aluzia la intervenţia lui Teseu este un loc comun retoric; cf. Hdt., IX, 27; Lys., II, 7—10; Demostene, LX, 8; Isoc., IV, 54—55.

[89] După moartea lui Heracles, Alcmena mama sa, i-a luat cu sine în Tiryns pe unii dintre copiii eroului. Alţii au rămas în Teba şi Trachis. Euristeu, regele Micenei argeene, decide să-i izgonească pe Heraclizi din Grecia, de teamă că, ajungînd la maturitate, îl vor răzbuna pe tatăl

lor. Trimite deci o solie la Keyx, regele din Trachis, cerîndu-i să-i predea lui pe copii. Neputînd să-i ajute, împotriva lui Euristeu, Keyx îi lasă pe Heraclizi să părăsească orașul. Dintre toate cetățile grecești numai Atena are curajul să-i primească și să-i ocrotească pe copiii eroului. Atenienii ajung astfel la război cu Euristeu, pe care-l înfrîng. Este primul război al Atenei cu peloponezienii; cf. Ranke-Graves, *Griechische Mythologie*, II, 146 a—c, pp. 198—199. Episodul găzduirii și ocrotirii Heraclizilor nu era numai un loc comun retoric (cf. Hdt., LX, 27; Lys., II, 11—16; Xen., *Memorab.*, 3, 5, 10; Demostene, LX, 8; Isoc., IV, 56—60); Arist., *Rhet.*, II, 22, 1396 a, arată că aluzia la el este de rigoare în orice elogiu al Atenei, v. și Méridier, p. 57.

[90] Aluzie la Eschil, *Cei șapte contra Tebei*; Euripide, *Rugătoarele* și *Heraclizii*.

[91] Dimpotrivă, Tucid., II, 41, 4 și Isoc., IX, 8—11 fac o critică a poeziei, incapabilă să cînte virtutea atenienilor. Este locul să arătăm că în discursul funebru atribuit lui Pericle de Tucidide nu se vorbește deloc de faptele din epoca mitică a Atenei; Lysias prezintă pe larg cele trei evenimente pe care le întîlnim și la Platon (lupta cu Amazoanele, intervenția lui Teseu în conflictul cu Teba, episodul Heraclizilor), Demostene se referă la aceleași evenimente mitice ca și Platon, iar Hiperide trece peste tot ce nu ține de istoria contemporană lui, cf. Thurow, p. 29.

[92] Am tradus prin „în uitare", ἐν ἀμνηστίᾳ. Unii editori preferă lecțiunea ἐν μνηστείᾳ ἐστιν, care înseamnă „este cerută în căsătorie"; expresia se folosește pentru a arăta că o femeie e liberă, se poate căsători și, susțin editorii amintiți, printre care Méridier, p. 91, n. 1, în cazul de față vrea să indice că subiectul despre care e vorba e virgin, n-a fost tratat de nici un scriitor. Este de remarcat că Platon trece aici cu vederea remarcabile realizări ale literaturii elene dedicate războiului cu perșii: *Fenicienele* lui Phrynichos, *Perșii* lui Eschil, odele în care Pindar slăvește Atena pentru rolul ei în războaiele medice, elegiile lui Simonide în cinstea victoriilor de la Marathon, Salamina și Plateea. Cercetătorii care văd în discursul din *Menexenos* o parodie invocă și această „minciună grosolană" în sprijinul teoriei lor, cf. Méridier, p. 64. Cei care-i combat, ca Thurow, p. 30, se întreabă dacă nu cumva afirmația lui Platon nu ascunde o judecată critică negativă asupra acestor opere literare. Lys., II, 3 și Isoc., IV, 82 (cf. IX, 8—11) dezvoltă o critică a poeziei, incapabilă să cuprindă toate evenimentele în toată

măreţia lor, iar Demostene, LX, 9, ne oferă, despre aceleaşi războaie cu perşii, o afirmaţie similară cu aceea a lui Platon. Afirmaţia ţine deci de un obicei retoric şi ţinteşte să arate că poezia, oricît de izbutită, nu se poate ridica la înălţimea virtuţii eroilor elogiaţi, cu atît mai mult cu cît acum e vorba de eroi istorici, nu mitici.

[93] Fraza serveşte drept *prothesis* pentru partea din discurs consacrată războaielor cu perşii, cf. nota 83. Ea include o apreciere generală asupra semnificaţiei acestor războaie: apărarea de către atenieni a libertăţii elenilor din Europa; cf. Lys., II, 21; Hiperide, 6, 35.

[94] Cyrus cel Mare (557—529 î.e.n.), întemeietorul Imperiului persan. De neam ahemenid, se răscoală împotriva regelui med Astyages, cucereşte capitala acestuia, Ecbatana (553/52 î.e.n.), îl face prizonier pe rege şi creează un stat persan destinat a deveni o mare putere a lumii pentru mai multe secole. Cyrus a cucerit Lydia, unde stăpînea Cresus (546 î.e.n.), apoi Ionia cu cetăţile greceşti, Babilonul (539 î.e.n.), dar a murit în timpul unor lupte cu parţii şi massageţii, înainte de a fi anexat Imperiului său şi Egiptul. Despre eliberarea perşilor şi cuceririle lui Cyrus în Asia, cf. Hdt., I, 127; 75—83, 162—191.

[95] Cambise (529—521 î.e.n.), fiul şi succesorul lui Cyrus cel Mare, cucereşte Egiptul şi Libia, cf. Hdt., III, 1—13.

[96] Darius (521—486 î.e.n.), fiul lui Histaspe, rege pers, succesorul lui Cambise. Domnia lui marchează apogeul puterii persane. Darius a consolidat frontierele Imperiului persan pe Caucaz, Indus, a definitivat cucerirea Egiptului, reuşeşte să cucerească Tracia şi încearcă fără succes să-şi întindă stăpînirea la nord de Dunăre; cf. Hdt., III—IV.

[97] Platon se referă la un episod din timpul răscoalei din Ionia (599—594 î.e.n.), conduse de Milet, împotriva stăpînirii persane. La cererea răsculaţilor Atena trimite în sprijinul lor 20 de triere; Eretria adaugă alte 5 corăbii. În vara lui 498 î.e.n., atenienii şi eretrienii de pe aceste corăbii — cca 2000 oameni — participă la atacarea şi incendierea oraşului Sardes. Perşii sînt nevoiţi să ridice asediul Miletului, dar zdrobesc trupele atacatorilor la Efes. Rămăşiţele corpului expediţionar revin în Europa; cf. Hdt., V, 99—103; Glotz, *Histoire grecque*, II, Paris, 1938, p. 23. Méridier, p. 60, vede în calificarea de „pretext" dată de Platon incidentului de la Sardes, pentru a explica ofensiva lui Darius împotriva atenienilor, un exemplu de deformare a adevărului istoric în discursul din *Menexenos*.

[98] Herodot, VI, 95, 1 nu dă o cifră precisă; Cornelius Nepos, *Miltiade*, 4, vorbește de numai 210.000 oameni; Glotz, *Histoire grecque*, II, p. 33, crede că armata persană nu depășea 50.000 de oameni; Bengtson, *Griechische Geschichte*, München, 1969, p. 157, o evaluează la 20.000. Numărul folosit de Platon este stereotip, are semnificația „multă oaste"; cf. Lys., II, 21; Hdt., VII, 20; 60—99 etc., v. Thurow, p. 70.

[99] Herodot, VI, 95, 2, vorbește de 600 corăbii, cifră acceptată și de cercetătorii moderni, cf. Thurow, p. 70.

[100] Expediția perșilor era condusă de Datis și Artaphernes. Ea a avut loc în primăvara lui 490 î.e.n. După ce cuceresc Naxos, perșii pătrund în Eubeea, distrug Carystos și apoi cuceresc, prin luptă, Eretria. Atenienii trimiseseră eretrienilor un corp de sprijin de 4000 cleruhi din Chalcis, dar constatînd lamentabilele disensiuni interne din oraș le ordonă să se retragă; cf. Hdt., VI, 94—101; Glotz, *op. cit.*, II, pp. 33—34. Episodul invaziei lui Datis în Eubeea este povestit și în *Lg.*, 698 c—d, unde stratagema mai jos relatată este prezentată ca un lucru nesigur. Totuși, ni se pare greșită, prin exagerare, afirmația lui Méridier, care citează pe Wendland: „l'anecdote ... est rapportée dans les *Lois* avec un sourire, comme un racontar au moins suspect" (p. 65). Este adevărat că Herodot nu pomenește nimic despre lanțul de perși care au străbătut Eubeea; el dă însă detalii despre această operație care ar fi fost aplicată în Chios, Tenedos, Lesbos; cf. Herodot, VI, 31. A. Diès, în *Introducerea* sa la ediția *Legilor*, „Les Belles Lettres", 1951, pp. XXVII—XXIX, constată concordanța de fond dintre descrierea episodului eretrian în *Legile* și *Menexenos*.

[101] La Herodot, VI, 101, 2 se indică o durată de 7 zile.

[102] În realitate, la Marathon au luptat alături de atenieni o mie de plateeni; cf. Hdt., VI, 108 și urm.; Glotz, *op. cit.*, II, p. 35. Dar nici în *Lg.*, 698 d, Platon nu pomenește nimic despre prezența plateenilor, astfel încît omisiunea nu constituie o dovadă puternică de caracterul parodic al discursului, cum crede Méridier, p. 64. Dealtfel, chiar Herodot nu insistă asupra rolului plateenilor în luptă, aceștia sînt pomeniți de el numai o dată, atenienii de 7 ori, v. Thurow, pp. 69—70.

[103] Cf. *Lg.*, 698 e, unde Platon sugerează două explicații pentru întîrzierea lacedemonienilor: 1. războiul cu mesenienii (cf. *Lg.*, 692 d—e) și 2. respectul pentru prevederea religioasă de a nu porni în campanie înainte de a avea lună plină, explicație dată și de Herodot, VI, 106.

[104] Bătălia de la Marathon (13 septembrie 490) a intrat în legendă; oricît de mult ar fi exagerat atenienii importanţa ei, nu-i mai puţin adevărat că această bătălie a marcat intrarea Atenei în rîndul marilor cetăţi ale lumii antice, consacrîndu-i forţa militară; Glotz, *Histoire grecque*, II, p. 40. Pentru calificativele de ἡγεμόνες, „conducători" şi διδάσκαλοι, „învăţători" ai celorlalţi greci date atenienilor, cf. Tucidide, II, 41, 1.

[105] În text: πᾶν πλῆθος καὶ πᾶς πλοῦτος ἀρετῇ ὑπείκει. Pentru opoziţia πλῆθος—ἀρετή, „mulţime" — „virtute", cf. Hdt., VII, 104; Tucid., III, 56, 5; Lys., II, 23; 33; 40; Andocide, I, 107; Isoc., IV, 91; VI, 60; Hiperide, VI, 19; Thurow, p. 33.

[106] Cf. Lys., II, 60; Demostene, LX, 23.

[107] Bătălia de la Salamina, pe mare şi pe uscat, a pus capăt ofensivei perşilor lui Xerxes, care ajunseseră să ocupe Atena (septembrie 480 î.e.n.). Din cele 378 vase greceşti care au luat parte la această luptă, numai 180 erau ateniene, v. Glotz, *op. cit.*, II, pp. 71—82.

[108] Bătălia navală de la Artemision, în dreptul coastei de nord a Eubeei, a avut loc simultan cu cea de la Termopile (începutul lui septembrie 480 î.e.n.). Din cele 271 vase greceşti care au luat parte la bătălie, 147 erau ateniene, restul aparţinînd Corintului, Megarei, Spartei, Eginei etc. Bătălia de la Artemision nu a reprezentat un succes net al armatei greceşti. Ea a fost anterioară victoriei decisive de la Salamina. Faptul că Platon o pomeneşte după aceasta din urmă ne arată că perspectiva lui nu este cea a istoricului, cronologică; potrivit scopului educativ al discursului faptele sînt citate pentru valoarea lor exemplară şi formativă, pentru efectele lor morale. În acest sens bătăliile de la Artemision şi Salamina au arătat grecilor că pot învinge pe perşi şi pe mare, susţine Platon, completînd învăţămintele bătăliei de la Marathon. Din acelaşi motiv, Platon nu acordă Salaminei şi Artemisionului locul important pe care-l deţin la Lys., II, 27—43; Herodot, VIII, 56 şi urm. În *Legile*, 707 c—d, victoria de la Salamina, legată de bătălia de la Artemision, nu este depreciată, aşa cum crede Méridier, p. 65. Situîndu-le în altă perspectivă, Platon arată că ele nu au aceeaşi importanţă ca luptele de la Marathon şi Plateea; el vorbeşte aici despre inferioritatea morală a marinarilor faţă de hopliţii ce luptă pe uscat, fără posibilitatea de a se retrage; v. Thurow, p. 33, Glotz, *op. cit.*, II, pp. 69—71.

[109] Consecvent planului său, Platon dezvăluie, după povestirea fiecărui eveniment semnificația sa educativă. La alți autori, Lysias de pildă, orînduirea faptelor e cronologică.

[110] Lupta de la Plateea (august 479 î.e.n.) a marcat definitiva eliberare a Greciei de perși. Armata persană, condusă de Mardonios număra 125 000 de oameni, cea greacă, 40 000 dintre care numai 8000 atenieni. Comandantul armatei grecești era spartanul Pausanias. Cifrele privind numărul luptătorilor sînt date diferit de izvoare, în orice caz disproporția la care face aluzie Platon este reală, cf. Glotz, *op. cit.*, pp. 82—92. Pentru aprecierea luptei de Platon, cf. *Lg.*, 707 c.

[111] Eurymedonul este un rîu din Pamphylia (azi Köprü-Su) în parte navigabil. La gurile lui, Cimon, fiul lui Miltiade, a învins (în 468 sau 465 î.e.n.) flota persană, apoi, debarcîndu-și infanteria învinge armata venită în ajutorul echipajului acesteia. Cimon capturează în continuare escadra feniciană care urma să întărească forțele perșilor; cf. Tucidide, I, 100; Glotz, *op. cit.*, II, p. 129.

[112] Este vorba probabil de victoria ateniană din bătălia navală de la Salamina Ciprului (450 î.e.n.), „ultimul succes al grecilor împotriva barbarilor în secolul al V-lea", — Glotz, *op. cit.*, II, p. 158; cf. Tucid., I, 112.

[113] În anul 459 î.e.n. flota greacă din Cipru, condusă de Charitimides, vine în ajutorul Egiptului răsculat împotriva perșilor sub conducerea libianului Inaros. După victorii asupra perșilor pe Nil și ocuparea parțială a Memphisului, atenienii sînt nevoiți să se retragă. În 456 î.e.n. o nouă intervenție persană care durează pînă în 454 î.e.n., desfășurată sub comanda lui Megabyzes, readuce Egiptul la ascultare și provoacă flotei și trupelor ateniene o mare înfrîngere. Platon trece sub tăcere ceea ce s-a numit „dezastrul din Egipt", eveniment funest din istoria Atenei, cu consecințe grave; cf. Glotz, *op. cit.*, II, pp. 148—149 și 154—155. Unii comentatori văd în această omisiune o dovadă a caracterului parodic al discursului din *Menexenos*, cf. Méridier, p. 59; Tucid., I, 104, 109—110.

[114] Cf. Lys., II, 56. Pentru motivul retoric „lipsa de frică a grecilor", cf. Tucid., II, 37, 1, 40, 4, 42, 4; Lys., II, 12, 15, 23, 25 etc.; Hiperide, VI, 5; *Mx.*, 245 b, 241 b-c, 248 b; v. Thurow, p. 34, cu n. 2.

[115] Această evaluare a războaielor cu perșii constituie prima parte din *prothesis* la prezentarea războaielor inter-elenice (241 e—242 a).

Este locul să arătăm că în discursurile funebre războaiele cu perşii nu sînt întotdeauna evocate separat de războaiele inter-greceşti; cf. Tucid., II, 36, 4; Lys., II, 20, 48; Demostene, LX, 10 şi urm. Platon este singurul autor care dezvoltă în două pasaje strict deosebite povestirea faptelor de vitejie ale atenienilor în cele două categorii de lupte, dînd fiecăreia un alt sens: pentru libertatea întregii Grecii faţă de primejdia persană, barbară, au fost duse unele, pentru libertatea cetăţilor greceşti una faţă de alta — celelalte, v. Thurow, p. 31.

116 În text se folosesc termenii ζῆλος, „invidie" şi φθόνος, „ură". Aceeaşi motivare a atacurilor contra Atenei la Lys., II, 48; cf. Isoc., IV, 104; Thurow, p. 38. Folosind expresia τῆς πόλεως τιμωμένης, „Cetatea dobîndind loc de cinste", Platon evită să atingă problema luptei Atenei pentru hegemonie asupra celorlalte cetăţi greceşti, adevăratul motiv al conflictelor inter-elenice, după încheierea războaielor cu perşii. Alţi autori de epitafe sînt mai expliciţi asupra acestui punct; cf. Tucid., II, 36, 2, 41, 3; Lys., II, 47, 55, 57; Hiperide, VI, 10, 13, 15. La Lysias, hegemonia ateniană este consecinţa firească şi justificată a războaielor cu perşii, v. Thurow, pp. 38 şi 43.

117 Ideea că Atena luptă împotriva celorlalţi eleni numai de nevoie, împotriva voinţei ei, este insistent repetată în discurs; cf. 242 c—e, 243 a—b, 244 b, 245 b—e.

118 Lupta de la Tanagra (iulie 457 î.e.n.) a fost, după Tucidide, o victorie a lacedemonienilor (I, 108). Chiar dacă astfel stau lucrurile, Platon nu poate fi învinuit de deformare a adevărului (cf. Méridier, p. 63, cu n. 2), deoarece îndată după sîngeroasa înfruntare, lacedemonienii, epuizaţi, nu fructifică eventualul succes. Episodul se încadrează în conflictul dintre Atena şi Sparta pentru hegemonie. Lacedemonienii, susţinători ai oligarhilor tebani, încercau să provoace un conflict între beoţienii aflaţi în sfera de influenţă a acestora şi atenieni. Atenienii apar la Platon drept susţinători ai libertăţii beoţienilor deoarece, împotriva Spartei, ei încurajau acum principiul autonomiei cetăţilor acestora faţă de Teba, — cf. Glotz, *op. cit.*, II, pp. 150—151.

119 În lupta de la Oinophyta (septembrie 457) atenienii înfrîng pe beoţienii aliaţi cu lacedemonienii şi readuc în cetăţile eliberate pe partizanii autonomiei, exilaţi de aceştia. Între ei se aflau mulţi oligarhi, dar s-au instaurat în multe cetăţi şi regimuri democratice, — cf. Glotz, *op. cit.*, II, pp. 152—153. După Tucid., I, 108, victoria de la Oinophyta

s-a produs la 62 de zile după Tanagra, în vreme ce Platon o situează „în a treia zi". Unii comentatori văd şi aici o exagerare parodică, patriotardă a discursului, cf. Méridier, p. 63. În realitate Platon nu contrazice pe Tucidide. Se poate susţine că la 62 de zile după Tanagra, pătrunzînd din nou în Beoţia, atenienii au învins la Oinophyta, într-a treia zi de la plecarea în expediţie, — cf. Thurow, pp. 107—108.

[120] În mormîntul comun din Cerameicos.

[121] Σφαγία sau mai corect Σφαγίαι se numesc trei insule situate lîngă coasta de vest a Messeniei. Cea mai importantă dintre ele e numită Sphacteria, cf. Bürchener, *RE*, II, 3, 1929, col. 1679—1680. Aici, atenienii dobîndesc în august 425 î.e.n. victoria asupra lacedemonienilor, la care face aluzie Platon. Episodul a fost dramatic. Un grup de 420 de lacedemonieni, asediaţi fără speranţă de scăpare, au rezistat vreme de mai bine de două luni atenienilor. Nevoiţi să se predea — rămăseseră numai 292, dintre care 120 cetăţeni spartani — prinşii au fost ţinuţi ca ostateci pînă ce Sparta avea să încheie cu Atena pacea în condiţiile cerute de atenieni, — cf. Tucidide, IV, 39—41. Şi aici, unii comentatori au văzut o exagerare intenţionată în sens parodic a realităţii, — cf. Méridier, p. 61; pentru evenimente, v. Glotz, *op. cit.*, II, pp. 643—646.

[122] În text: πρὸς μεν τὸ ὁμόφυλον; pentru ideea că grecii sînt prin natură înrudiţi, iar barbarii străini şi duşmani, — cf. *R.*, 471 a.

[123] Cf. *R.*, 471 a. Unii comentatori arată că în mentalitatea antichităţii prinşii de război, ca proprietate a învingătorului, pot fi chiar ucişi. Invocînd mărturia lui Tucidide, I, 30, 1; III, 66, 2 şi alte exemple, Thurow, p. 108, susţine acest punct de vedere în lumina căruia gestul atenienilor la Sphacteria reprezintă într-adevăr un act de generozitate.

[124] În realitate, pacea lui Nicias (421 î.e.n.), care pune capăt celui de al doilea război peloponeziac, foarte fragilă, era mai curînd expresia epuizării combatanţilor. În aparenţă, Atena îşi asigura hegemonia în lumea greacă, dar beneficiile ei reale erau foarte reduse. Pacea care a urmat a fost caracterizată drept „une paix fourrée", — Glotz, *op. cit.*, II, pp. 654—658.

[125] Al treilea război, în viziunea lui Platon, cuprinde expediţia din Sicilia în cadrul a ceea ce s-a numit „războiul indirect" şi apoi conflictele care au dus la căderea imperiului atenian.

[126] Leontinoi, cetate în estul Siciliei, lîngă golful Cataniei. Amenințată de tendințele dominatoare ale Siracuzei, susținută de aliații ei dorieni, încheie, ca și Region și alte orașe siciliene, un tratat cu Atena în 433 î.e.n. În virtutea acestui tratat, Atena întreprinde prima expediție din Sicilia (septembrie 427 î.e.n.). Dar sicilienii înșiși renunță la luptă și congresul de la Gela (424 î.e.n.) consfințește prin formula „Sicilia sicilienilor", în fapt, dominația Siracuzei în insulă. În 422 î.e.n., Siracuza izgonește pe democrați din Leontinoi, consolidîndu-și stăpînirea. Atenienii încearcă să intervină fără succes. În sfîrșit, cînd în 416 î.e.n. și Segeste, altă cetate siciliană aliată Atenei, este amenințată de siracuzani și face apel la ei, atenienii întreprind marea expediție din Sicilia (415—413 î.e.n.) soldată cu un eșec; cf. Glotz, *op. cit.*, II, pp. 640—641, 683—705; H. P. Drögemüller, *KP*, 3, 1969, col. 570—572.

[127] Dezastrul din Sicilia are explicații mult mai complexe, printre care amintim episodul acuzării și rechemării lui Alcibiade, unul dintre conducătorii expediției și fuga lui la Sparta. În august 414 î.e.n. lacedemonienii reintră direct în luptă cu atenienii, Corintul trimite ajutoare Siracuzei și în cele din urmă flota ateniană suferă o distrugere aproape totală, cf. Glotz, *loc. cit.* În Sicilia, atenienii au înregistrat totuși cîteva victorii, anulate desigur de dezastrul final. Felul în care Platon sugerează greșelile comise în timpul războiului, lauda dușmanilor, ne împiedică să vedem aici o grosolană denaturare a adevărului, cum cred unii comentatori, cf. Méridier, p. 61.

[128] Aluzie la campania navală din Helespont (411—410 î.e.n.), în cadrul căreia, la Cynossema și Abydos, atenienii înfrîng flota peloponeziană, redobîndind supremația pe mare, cf. Glotz, *Histoire grecque*, II, pp. 733—735.

[129] La Cyzicos (martie 410 î.e.n.), sub conducerea lui Alcibiade, atenienii capturează printr-o abilă manevră flotele peloponeziană și siracuzană, v. Glotz, *Histoire grecque*, II, pp. 735—736.

[130] În vara anului 412 î.e.n. Sparta încheie un tratat cu perșii, îndreptat împotriva Atenei, cf. Glotz, *op. cit.*, II, p. 712.

[131] Platon evocă aici situația disperată a atenianului Conon, blocat cu flota sa la Mytilene, în anul 406 î.e.n. de amiralul spartan Callicratidas. După ce pierde 30 de corăbii în lupta dată chiar în port, Conon primește în sprijin alte 150 nave, nu 60 cum afirmă Platon; ele se ciocnesc în luptă cu peloponezienii lui Callicratidas în zona insulelor

Arginuse, cîştigînd o strălucită victorie, cf. Glotz, *op. cit.*, II, pp. 745—748.

[132] În cursul bătăliei din insulele Arginuse, 2000 de atenieni mor înecaţi, fără ca trupurile lor să poată fi scoase din mare. În octombrie 406 î.e.n. şase generali sînt condamnaţi la moarte acuzaţi de a nu fi făcut tot posibilul spre a-şi îndeplini această îndoită datorie faţă de camarazii de luptă naufragiaţi şi faţă de legea religioasă care impunea recuperarea cadavrelor. Sensul afirmaţiei din discurs este că morţii rămaşi în mare sînt în chip simbolic şi ei înmormîntaţi în Cerameicos, v. Glotz, *op. cit.*, II, pp. 748—751 şi *supra*, n. 7.

[133] În realitate, după victoria din Arginuse a urmat (405 î.e.n.) marea înfrîngere a Atenei în lupta de la Aigos-Potamos. Lysandros asediază apoi Atena care capitulează. La 22 aprilie 404 Lysandros intră în Pireu, după ce Atena semnase tratatul prin care se obliga să-şi distrugă zidurile, să predea flota şi să-i recheme pe partizanii lacedemonienilor din exil. Cetatea supravieţuieşte dar supusă Spartei, cf. Glotz, *op. cit.*, II, pp. 751—758.

[134] Numai în perspectiva deschisă de această frază se poate explica omisiunea înfrîngerii Atenei din discursul lui Socrate, care i-a făcut pe unii comentatori să vadă şi aici o dovadă de intenţionată falsificare a adevărului, în acord cu spiritul parodic al lucrării, cf. Méridier, p. 61. Înfrîngerea atenienilor nu înseamnă o înfrîngere a elenilor, care alcătuiesc o mare familie; victoria Spartei e numai un episod din luptele interne ale lumii elenice. Este de remarcat, cu Thurow, p. 58, că spre deosebire de Lysias, II, 65, care foloseşte pentru caracterizarea situaţiei eufemismul δυστυχία, „nenorocirea", Platon, mai critic, nu ezită să vorbească despre διαφορά, „vrajba" dintre eleni.

[135] Dintre atenieni. Este vorba de războiul civil (404—403 î.e.n.) care a dus la doborîrea regimului oligarhic al Celor treizeci.

[136] În timpul luptelor civile care au dus la înlăturarea regimului Celor treizeci şi la restaurarea democraţiei în Atena (404—403 î.e.n.), adepţii democraţiei, conduşi de Thrasybulos se întăriseră în Pireu, iar partizanii oligarhiei se refugiaseră la Eleusis. Atena propriu-zisă se găsea în ianuarie 403 î.e.n. în mîinile Celor zece, oligarhi moderaţi. Reconcilierea s-a făcut cu ajutorul spartanului Pausanias; cf. Glotz, *op. cit.*, III, Paris, 1941, pp. 56—61.

[137] În text este vorba de ἡ τῷ ὄντι συγγένεια care duce la φιλία βέβαιος καὶ ὁμόφυλος. Lysias, II, 63 vorbeşte de ὁμόνοια, „înţelegere",

nu de φιλία, „prietenie". Pentru întemeierea acesteia pe συγγένεια, „înrudire", cf. *Ep.*, VIII, 353 a; Thurow, pp. 109—110.

[138] Adică pe zeii infernali.

[139] În text: δυστυχία, cf. *Lys.*, II, 65.

[140] În alt spirit, Lysias, II, 61, vorbeşte despre dreptatea celor care au luptat pentru democraţie. Apelul la împăcare şi glorificarea reconcilierii generale arată, după Thurow, p. 109, încă o dată cît de odioase îi erau lui Platon luptele şi violenţele politice, cf. *Cri.*, 51 c; *Ep.*, VII, 327 d, 331 b—d, 333 d, 350 c—d.

[141] În realitate Atena era, cum s-a văzut, incapabilă să ducă o acţiune politică şi militară independentă.

[142] Cf. Tucid., III, 64, 3; *Lys.*, II, 58.

[143] *Prothesis* la pasajul referitor la evenimentele de istorie contemporană.

[144] Iniţiativa alcătuirii unei coaliţii anti-spartane aparţine Tebei, care încheie un tratat cu Atena (395 î.e.n.). Eliberarea Beoţiei de sub spartani e rezultatul bătăliei de la Haliartos, unde atenienii nu au participat decît cu un mic contingent şi unde Lysandros îşi găseşte moartea. În iarna anilor 395—394 î.e.n. coaliţia anti-spartană se lărgeşte prin aderarea Argosului şi a Corintului, urmate de Locrida, Eubeea, Acarnania etc., cf. Glotz, *op. cit.*, III, pp. 78—83.

[145] Apropierea Atenei de perşi s-a făcut prin intermediul lui Conon, refugiat, după Aigos-Potamos, în Cipru, la Evagoras, care se supusese Marelui Rege şi a ajuns comandant al flotei persane. Sparta nu putea susţine dublul efort de a domina Grecia şi de a lupta în numele elenismului împotriva Persiei. Prin Conon, perşii furnizează Atenei subsidii care îi permit refacerea zidurilor şi a înzestrării militare pentru a o opune Spartei, cf. Glotz, *op. cit.*, III, pp. 86—87.

[146] Cf. Lys., II, 12; Isoc., IV, 53.

[147] După bătălia de la Cnidos (394 î.e.n.) în care Conon distruge flota spartană a lui Peisandros, o serie întreagă de cetăţi se eliberează de hegemonia Lacedemonei, instaurînd totodată regimuri democratice. Atena îşi redobîndeşte insulele Lemnos, Imbros şi Skyros şi-şi restabileşte autoritatea la Delos, v. Glotz, *op. cit.*, III, pp. 88—89.

[148] După pacea lui Antalcidas (387 î.e.n.) între Sparta şi Persia lui Artaxerxes, hegemonia Spartei se restabileşte în lumea greacă.

149 Aluzie la campaniile lui Conon, aflat în refugiu în Cipru, în slujba regelui persan, v. *supra*, n. 145.

150 Construcţia zidurilor se termină în anii 392—391 î.e.n.

151 Platon prezintă şi comportarea Atenei în războiul corintian în aceeaşi perspectivă a luptei pentru libertatea Greciei, împotriva voinţei sale, sub presiunea ambiţiilor, a invidiei şi urii altor cetăţi elenice. În realitate, pacea lui Antalcidas a fost precedată şi favorizată de politica nu lipsită de duritate a Atenei pentru refacerea imperiului său maritim, cf. Glotz, *Histoire grecque*, III, pp. 94—97.

152 Urmăm interpretarea lui Méridier, p. 98, n. 3. Manuscrisele cuprind lecţiunea Παρίων care a părut îndoielnică multor editori. Se pare că este totuşi vorba de eforturile desfăşurate de Conon, în anii 394—393 î.e.n. pentru a-i alunga din Ciclade pe lacedemonieni. În această epocă Pasinos a cucerit Parosul, cf. Isoc., *Aegineticus*, 18.

153 Este vorba de regele Persiei, Artaxerxes al II-lea Mnemon (404—358 î.e.n.).

154 Este vorba de oraşele greceşti de pe coasta Asiei Mici.

155 În 392 î.e.n. Antalcidas este trimis de spartani să negocieze un tratat cu Tiribazos, satrapul din Sardes, avertizîndu-l asupra primejdiei restaurării puterii maritime a Atenei. Informaţi de aceste demersuri, atenienii trimit o ambasadă condusă de Conon, pentru a contracara la Sardes manevrele spartane. Teba şi Argosul îi imită. Are loc un adevărat congres în care atenienii resping categoric propunerea perşilor de a li se ceda autoritatea asupra grecilor din Asia Mică, ofertă acceptată de spartani. Tratativele eşuează, Tiribazos arestează pe Conon, dar Artaxerxes se opune la încheierea unei păci cu spartanii. Prin pacea lui Antalcidas din 387 î.e.n., acceptată şi de Atena, cetăţile greceşti din Asia sînt cedate Marelui Rege, cf. Glotz, *op. cit.*, III, pp. 89—90, 97—101.

156 În pofida afirmaţiei lui Platon, Atena se pare că a fost prima cetate care a semnat pacea lui Antalcidas. Teba încearcă să presteze jurămîntul în numele tuturor beoţienilor, dar Agesilaos, foarte aspru, răspunde delegaţilor tebani că vor fi excluşi din tratat dacă nu acordă autonomie cetăţilor beoţiene. Corintul încearcă fără succes să menţină uniunea sa cu Argosul, cf. Glotz, *op. cit.*, III, p. 101.

[157] Platon leagă din nou de originea „pură" a atenienilor un întreg program politic centrat pe două idei: libertatea cetății și libertatea lumii elenice. Dacă și aici el deformează realitatea istorică — atenienii erau la fel de amestecați ca orice altă cetate greacă, cf. Tucidide, I, 2 urm. — nu-i mai puțin adevărat că afirmația sa întemeiază numai teoretic o direcție politică generală, enunță o exigență și explică faptele reale numai în măsura în care ele sînt bune. Originea pură a atenienilor nu-i invocată drept argument pentru hegemonie, ci drept temei al unei obligații de solidaritate cu ceilalți eleni.

[158] Pelops era frigian; Cadmos, întemeietorul Tebei, fenician; Danaos, întemeietorul Argosului și Aigyptos, coborau din neamul regilor egipteni.

[159] În text: μιξοβάρβαροι, „semibarbari, greci corciți cu barbari sau barbari grecizați", cf. Euripide, *Fenicienele*, 138; Xen., *Helenicele*, II, 1, 15.

[160] În text: καθαρὸν τὸ μῖσος ἐντέτηκε τῇ πόλει τῆς ἀλλοτρίας φύσεως, un trimetru iambic, cf. Sofocle, *Electra*, 1311; Méridier, p. 71.

[161] Atena rămîne, după Platon, izolată pentru că e credincioasă naturii ei, obligației de a fi solidară cu restul lumii elenice. Izolarea este un rău, idealul rămînînd acela de unitate panelenică. Dimpotrivă, Tucidide, II, 36 și urm. exaltă superba izolare a Atenei în autarhia ei; v. și Thurow, pp. 58—59.

[162] În text: αἰσχρὸν καὶ ἀνόσιον ἔργον. Comunitatea elenică este un lucru sacru; ὅσιος, ruperea ei, o impietate.

[163] Aluzie la faptul că, după pacea lui Antalcidas, Atena și-a păstrat insulele Lemnos, Imbros și Scyros. Este de remarcat că Platon nu se referă decît foarte discret la legătura zeilor cu evenimentele istorice, cf. dimpotrivă Lys., II, 7—10.

[164] Cuvintele închise în paranteze drepte sînt considerate de Hermann, o interpolare.

[165] Episodul la care face aluzie Platon nu e ușor de identificat. S-a propus o apropiere de Xen., *Helenicele*, VI, 5, 51—52, unde se vorbește despre o luptă de cavalerie în care atenianul Iphicrates are de întîmpinat dificultăți din pricina terenului.

[166] Lechaion este portul Corintului. În 393 î.e.n. partizanii Spartei au fost fie masacrați, fie exilați din Corint de argeeni. În timp ce ate-

nienii și beoțienii veneau în sprijinul argeenilor, exilații se refugiază la Sicyone, la lacedemonianul Praxitas, pe care-l introduc în timpul nopții în Lechaion. A doua zi acesta respinge atacul atenienilor și al aliaților lor, — Xen., *Helenicele*, IV, 4, 7 și urm.; cf. Méridier, p. 99, n. 1.

[167] Hiperbola de aici ca și aceea care urmează sînt locuri comune retorice, cu rol de *captatio beneuolentiae*. Ele marchează trecerea de la elogiu la exhortația finală. Intențiile ironice pe care le bănuiește Méridier, p. 70, n. 5 (faptele cele mai frumoase ar fi rămas nepovestite — de ce?) nu pot fi dovedite, cf. Lys., II, 2; 54; Isoc., IV, 186.

[168] În text: παρακελεύομαι. Aici începe παρακέλευσις, „îndemnul" adresat celor vii. Este locul să arătăm că discursul funebru implica, în ultima lui parte, fie o plîngere, θρῆνος, urmată de consolare, παραμυθία, fie un îndemn, παρακέλευσις adresat celor vii, urmat de consolare. Forma cea mai răspîndită este cea dintîi (Lys., II, 70—74; Demostene, LX, 32—37). Îndemnuri edificatoare moral sînt însă prezente întotdeauna chiar și în plîngeri. Platon le acordă locul central și adoptă formula îndemn-consolare, în acord cu sensul educativ al discursului, cf. Thurow, p. 45.

[169] Prosopopeea morților, care urmează, reprezintă o inovație platonică în tehnica discursului funebru, cf. Thurow, p. 46. Ea ne amintește de celebra prosopopee a legilor din *Cri.*, 50 a—54 d.

[170] Cf. Tucid., III, 59, 1; *Grg.*, 507 e.

[171] În text regăsim motivul platonic fundamental μετ' ἀρετῆς ἀσκεῖν, cf. *R.*, 407 a.

[172] Pasajul a fost tradus de Cicero, *De officiis*, I, 19: *Scientia, quae est remota a justitia, calliditas potius quam sapientia est appellanda.* Despre virtute ca un tot, cf. *Prt.*, 329 c și urm.

[173] Ideea că cei vii pot și trebuie să-i depășească pe cei morți în vrednicie este specifică discursului din *Menexenos*. În general, autorii de epitafe prezintă virtutea celor dispăruți ca de neatins, cf. Tucid., II, 45, 1; Thurow, pp. 48 și 55.

[174] În text: εὐδαιμονία. Εὐδαιμονία, „fericirea" morților este un motiv comun discursurilor funebre, cf. Tucid., II, 43, 4; 44, 1; Lys., II, 79; Demostene, LX, 32; 33; Hiperide, VI, 25; 33; 42; cf. d. as. Pindar, *Olimpianice*, VIII, 77—80; Arist., *Eth. Nic.*, 1100 a 18—21.

Platon este însă singurul care leagă această fericire de efortul moral al urmaşilor, creînd astfel o mai puternică legătură de solidaritate între cei morţi şi cei vii, uniţi şi unii şi alţii de slujirea aceluiaşi ideal etic, cf. Thurow, p. 48.

[175] După îndemnul adresat fiilor, începe aici a doua parte a prosopopeei morţilor, consolarea bătrînilor. Ambele teme sînt reluate apoi de Socrate însuşi.

[176] În toate discursurile funebre se insistă asupra faptului că morţii au dobîndit μνήμη, „amintire", τιμή, „cinstire" şi δόξα ἀθάνατος, „glorie nemuritoare", — numeroase exemple la Thurow, p. 50, n. 5. Aici este vorba de ἀγαθοί şi εὐκλεεῖς, „buni" şi „acoperiţi de faimă". Platon îşi construieşte elogiul în acelaşi spirit educativ, de îndemn la virtute.

[177] În text: μηδὲν ἄγαν, celebra maximă atribuită unuia dintre cei şapte înţelepţi, înscrisă pe frontonul templului lui Apollo din Delfi, cf. *Prt.*, 343 a—b.

[178] Cf. *R.*, 387 d. Pasajul a fost tradus de Cicero, *Tusculanae*, V, 12.

[179] Consolarea se transformă în fericirea morţilor, cf. Lys., II, 81; Demostene, LX, 32 b—34; Tucid., II, 44, 1; cf. Thurow, p. 50.

[180] Prosopopeea morţilor se încheie cu un elogiu al cetăţii care se îngrijeşte de cei rămaşi în viaţă, cf. Tucid., II, 46, 1 şi *infra* 248 e—249 b.

[181] Motivul imitării virtuţii celor morţi e frecvent în epitafe, cf. Lys., II, 51; 61; Hiperide, VI, 32; Tucid., II, 43, 4; v. Thurow, p. 46.

[182] În fapt, cel care se ocupa de întreţinerea şi educaţia copiilor orfani de război era polemarhul, nu arhontele eponim. Legile privitoare la întreţinerea orfanilor de război (cf. Tucid., II, 46, 1) erau atribuite lui Solon.

[183] La vîrsta efebiei, de 18 ani.

[184] Ceremonia la care se face aici aluzie avea loc înaintea concursurilor tragice, la marile Dyonisii. Fiii celor morţi erau prezentaţi poporului în teatru, în armură de hopliţi. Un crainic declara că după ce i-a crescut, poporul îi trimite pe aceşti tineri, înarmaţi, la casele lor. Ceremonia este evocată de Eschine, *Împotriva lui Ctesiphon*, 154.

[185] Cf. Lys., II, 80; Demostene, LX, 36.

[186] Din nou, ca și în cazul prosopopeii morților, consolarea se termină cu un elogiu al cetății.

[187] Formula de încheiere, ἄπιτε, se regăsește la Tucid., II, 46, 2; Lys., II, 81; Demostene, LX, 37.

[188] Așa cum am amintit, este vorba de un anacronism, destinat să sublinieze tocmai caracterul fictiv al Aspasiei, v. *supra*, n. 21.

[189] Se subliniază din nou că Socrate este autorul discursului. Aluzie la cunoscutul *daimon* socratic?

# BIBLIOGRAFIE

Traducerea s-a făcut după ediția lui C. F. HERMANN, *Platonis Dialogi*, III, pp. 439–458, Leipzig, Teubner, 1879. Am mai folosit: PLATON, *Oeuvres complètes*, tome V, 1re partie, texte établi par LOUIS MÉRIDIER, Paris, „Les Belles Lettres", 1931 şi traducerile însoţite de comentarii ale lui E. CHAMBRY (Paris, Garnier, f.a.) și L. ROBIN (Paris, Gallimard, 1953²). Dialogul a mai fost tradus în româneşte de ŞT. BEZDECHI în volumul *Euthyfron*, *Menexen*, Sibiu, Tip. „Cartea Românească din Cluj", 1943.

Alte ediţii şi traduceri: *The Menexenus*, edited with Introduction and Notes by J. A. SHAWYER. Oxford, Clarendon, 1906; *Il Menesseno*, traduzione di A. CASSARÀ, con Introduzione e note, Catania, Muglia, 1911; *Ménexène*, texte grec, introduction et notes par P. COUVREUR, Paris, Garnier, s.a.; *Euthyphron et Menexenus*, edited by T. R. MILLS, London, Clive, s.a.; PLATO, VII, ed. by R. G. BURY, London, Loeb Classical Library, 1929; *Menesseno*, con commentario di G. LA MAGNA, Milano, Signorelli, 1933; *Vaterländische Reden. Apologie*, *Krito*, *Menexenos*, übertr. von K. HILDEBRANDT, Leipzig, Meiner, 1936; *Dialogs*, IV, *Cratil*, *Menexen*, text i traducción de J. OLIVEA CANALS, Barcelona, 1952; *Sämtliche Werke*, in der übersetzung von FR. SCHLEIERMACHER, hrsg. von W. F. Otto, E. Grassi, G. Plamboeck, II, Hamburg, Rowohlt, 1957; N. SCHOLL, *Der platonische Menexenos*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1959 („Temi e testi", V).

ZELLER, E., *Platonische Studien*, Tübingen, 1839, p. 144 şi urm.

BERNDT, TH., *De ironia Menexeni Platonici*, Münster, 1881.

ROCH, FR., *Die Tendenz des platonischen Menexenos*, Görz, 1883.

PERTHES, O., *Die platonische Schrift Menexenos im Lichte der Erziehungslehre Platons*, Bielefeld, 1886.

BERNDT, TH., *Bemerkungen zu Platons Menexenos*, Herford, 1888.

ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen...*, II, 1, Leipzig, 1889⁴, pp. 479–483 (cu bibliografia problemei autenticităţii).

WENDLAND, P., *Die Tendenz des platonischen Menexenos*, în „Hermes", XXV, 1890, pp. 171–195.

BRUNS, I., *Das literarische Porträt der Griechen*, Berlin, 1896, pp. 356—360.

SCHWARTZ, ED., *Kallisthenes Hellenica*, în „Hermes", XXXV, 1900, pp. 106—130.

CROISET, A., *Sur le Ménexène de Platon*, în „Mélanges Perrot", Paris, 1903, pp. 59—63.

TRENDELENBURG, A., *Erläuterungen zu Platons Menexenos*, Berlin, 1905.

HOELTERMANN, E., *Platons Polemik in Menon, Euthydemos und Menexenos*, în „Zeitschrift für das Gymnasialwesen", 1909, 2—3, pp. 81—102.

POHLENZ, M., *Aus Platons Werdezeit*, Berlin, 1913, p. 244 și urm.

HUDE, R., *Les oraisons funèbres de Lysias et de Platon*, Copenhaga, 1917.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. v., *Platon*, I, Berlin, $1920^2$ ($1919^1$).

UEBERWEG, F.—PRAECHTER, K., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I. *Die Philosophie des Altertums*, Berlin, $1926^{12}$, pp. 259—260 și 77*—78* (bibliografie).

MOMIGLIANO, A., *Il Menesseno*, în „Rivista di Filologia e d'Istruzione classica", 8, 1930, pp. 40—53.

HILDEBRANDT, K., *Platon : Der Kampf des Geistes um die Macht*, Berlin, 1933, pp. 144—152 (dar vezi negreșit LEISEGANG, *loc. cit.*).

OPPENHEIMER, K., *Zwei attische Epitaphien*, Berlin, 1933.

HARDER, R., *Plato und Athen*, în „Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung", 1934, pp. 492—500 (= *Kleine Schriften*, München, $1960^2$, pp. 212—222).

ROBIN, L., *Platon*, Paris, 1935, p. 41 și urm.

LATTANZI G. M. *Il Menesseno e l'epitafio attribuito a Lisia*, în „Il Mondo Classico", 1935, pp. 355—360.

TREVES, P., *Note sulla guerra corinzia*, în „Rivista di Filologia e d'Istruzione classica", 1937, pp. 113—140 și 278—283.

VENSKE, W., *Plato und der Ruhm*, Würzburg, 1938 (cf. idem, *Platons Rede auf den Ruhm Athens*, în „Die alten Sprachen", 6, 1941, pp. 77—79, *apud* Thurow, p. XII).

VOURERIS, K., Συμβολὴ εἰς τὴν ἑρμηνείαν τοῦ Μενεξένου τοῦ Πλάτωνος, în „Annuaire de la Faculté des Lettres de l'Université de Thessalonique", 6, 1947, pp. 131—138, Salonique, 1947.

MÜLLER, G., *Die Philosophie im pseudoplatonischen 7. Brief*, în „Archiv für Philosophie", 3, 1949, pp. 251—276.

LEISEGANG, H., *Menexenos*, în RE, XX, 2, 1950, col. 2417—2419.

LATTANZI, G. M., *Il significato e l'autenticità del Menesseno*, în „La Parola del Passato", 8, 1953, pp. 303—306.

HUBY, P. M., *The Menexenus Reconsidered*, în „Phronesis", 2, 1957, pp. 104—114.

SCHOLL, N., *Der platonische Menexenos*, Roma, 1959, v. *supra*.

BUCHHEIT, V., *Untersuchungen zur Theorie des Genos Epideiktikon von Gorgias bis Aristoteles*, 1960, pp. 94—96.

LOEWENCLAU, I. v., *Der platonische Menexenos*, Stuttgart, 1961 („Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft", 41), cf. H. J. NEWIGER, în „Gnomon", 36, 1964, pp. 244—253.

GIGON, O., *Platon und die politische Wirklichkeit*, în „Gymnasium", LXIX, 1962, pp. 205—219.

SCHIASSI, G., *La questione del Menesseno platonico*, în „Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere...", Milano, XCVI, 1962, pp. 37—58.

GAISER, K., *Platons ungeschriebene Lehre...*, Suttgart, 1963, p. 250 și urm.

KAHN, CH. H., *Plato's Funeral Oration : The Motive of the Menexenus*, în „Classical Philology", LVIII, 1963, pp. 220—234.

FRIEDLÄNDER, P., *Platon*, II, Berlin, 1964³ (1930¹), pp. 202—213 și 328—331 (bibliografie la zi și note).

THUROW, R., *Der platonische Epitaphios. Untersuchungen zur Stellung des Menexenos im platonischen Werk*, Stuttgart, 1968 (= Thurow).

Pentru indicații bibliografice asupra literaturii mai vechi, vezi și GROSSMANN, E., *Quaestiones ad Graecorum orationum funebrium formam pertinentes*, Jena, 1908, p. 36.

# ΜΕΝΩΝ

# MENON

# INTERPRETARE LA *MENON*

Cu *Menon* devine limpede aceea ce părea doar să se întrevadă cu fiecare dialog de tinereţe: faptul că trebuie să existe două tipuri de ştiinţe, nu unul singur; că există cu alte cuvinte două feluri de a avea acces la cunoaştere. În realitate, Platon va sfîrşi prin a distinge, după cum vom arăta, *şase* feluri de a deţine cunoştinţe; căci în urmărirea celei de-a doua ştiinţe, el va deosebi cinci trepte pur şi simplu, înainte de a ajunge la a şasea. Dar în clipa de faţă nu ştim decît de presimţirea a două cunoaşteri sau ştiinţe, şi pe ele ne ajută *Menon* să le înfăţişăm.

Le-am numit provizoriu: ştiinţe ale conceptului şi ştiinţe ale Ideii; sau unele ale exactităţii simple, altele ale adevărului. Le vom numi acum mai bine, cu *Menon :* ştiinţe de *cunoaştere* şi ştiinţe de *recunoaştere.*

Dar înainte de a interpreta dialogul, trebuie spus că acestea au fost şi sînt încă, într-un fel, cele două mari grupe de ştiinţe, devenite explicite după Platon (în speţă la Aristotel) prin domeniile lor. În sec. al XIX-lea ele au fost numite: ştiinţe ale naturii şi ştiinţe ale spiritului; dar denumirea era defectuoasă, deoarece în fruntea ştiinţelor naturii trebuiau să stea matematicile, care tocmai că nu sînt ale naturii. Mai tîrziu au fost numite ştiinţe exacte şi ştiinţe ale omului; dar iarăşi matematicile, care erau efectiv şi în chip exemplar ştiinţe de exactitate, sînt într-un sens la fel de bine şi în chip izbitor ştiinţe ale omului.

Vom prefera să le numim ştiinţe de cunoaştere şi altele de recunoaştere. Vom putea arăta, tocmai cu exemplul din *Menon*, că matematicile sînt prin excelenţă ştiinţe de recunoaştere; vom sublinia că pentru ştiinţele de cunoaştere (care poartă asupra naturii şi a unui real exterior omului) Platon nu are în general interes direct, ca Aristotel, dar că el sugerează lucrul acesta extraordinar, pe care abia acum îl regăseşte cultura, cum că există o unitate mai adîncă între cele două grupe de ştiinţe, oricum le-am numi; şi nu primele (ale naturii, ale exactităţii simple, ale cunoaşterii pretins obiective) se extind asupra ori tind să le integreze, cum a vroit mecanicismul întîi, apoi pozitivismul, pe cele ale omului (ale adevărului, ale recunoaşterii, ale dialecticii), ci acestea le învăluie pe cele dintîi, dînd oricărei cunoaşteri, la limită, un sens de recunoaştere de sine a omului în restul lumii.

Cu *Menon* este însă vorba doar de recunoașterea omului în lumea valorilor sale, cum ar fi virtutea. Și de aceea dialogul începe cu tema cunoașterii și cu insuficiența ei, spre a ajunge la tema recunoașterii și a perspectivelor ei. Dialogul va avea în chip limpede trei părți: 1) definițiile virtuții din perspectiva cunoașterii; 2) tema recunoașterii în ea însăși ca *anámnesis* (reamintire, reminiscență); 3) problema recunoașterii implicite, prin simplă „părere adevărată", deschizînd către recunoașterea explicită, prin exercițiul sau știința Ideii, adică prin dialectică, pe care Platon nu o va menționa aici decît ca o „nouă investigație" necesară.

## 1. Patru definiții ale virtuții din perspectiva cunoașterii

(70 a—80 d) Întrebarea directă prin care se deschide dialogul pune — involuntar pentru Menon, poate conștient pentru Platon — problema *întregii* cunoașteri, cu recunoaștere cu tot. Căci Menon nu întreabă pe Socrate numai dacă se poate preda virtutea, ci adaugă: „sau cumva nu se poate preda/ca o cunoaștere obișnuită/ *dar* este de obținut prin exercițiu *(asketón)*, în cazul că nu cumva e o cunoștință naturală"?

E remarcabil deci că *asketón* se opune lui *didaktón* („ce se poate preda"), nelegîndu-se de el printr-un „și". Aceasta ar putea să însemne că exercițiul despre care se vorbește este al altei discipline decît cunoașterea predabilă în chip comun. Care disciplină? Platon nu o spune acum, și de altfel — cum au observat comentatorii (de ex., R. S. Bluck, în *Plato's Meno*, Cambridge, 1964, p. 202) — termenul de *áskesis* nu va fi reluat ca atare. Dar el vestește de pe acum altceva decît cunoașterea obișnuită. Toată întrebarea va fi dacă „exercițiu" înseamnă unul de tehnică spirituală (adică îți însușești virtutea printr-o practică) sau este exercițiu de cunoaștere speculativă. În partea a doua și cu deschiderea părții a treia se va dovedi că totul ține de „exercițiu": al reamintirii și prin ea al Ideii. S-ar putea spune: Menon desigur înțelege aici, prin *áskesis*, o tehnică spirituală simplă de ordinul practicii, opusă cunoașterii teoretice; Platon în schimb te autoriză să înțelegi, în lumina a ceea ce urmează: exercițiu dialectic (al Ideii) opus, sau mai degrabă integrator al cunoașterii conceptuale.

Dar este firesc ca mai întîi să vedem ce poate oferi cunoașterea obișnuită, singura pe care e în măsură să o dețină Menon la treapta aceasta

a întîlnirii cu Socrate, adică înainte de a fi pus în starea de perplexitate asupra primei științe, o stare prin care ar putea fi îndrumat spre o a doua știință. Socrate răspunde atunci la o întrebare (se poate preda virtutea?) cu o întrebare: dar ce *este* virtutea? Căci oamenii trebuie făcuți să vadă cum că nu știu ceea ce cred ei că știu, dacă rămîn la cunoașterea lor de primă instanță, o cunoaștere nici măcar practicată organizat.

Menon este deci ajutat să-și limpezească și organizeze cunoștințele în ce privește virtutea, înainte de a i se putea răspunde dacă ea este susceptibilă să fie predată. Și cu toate că nu este un sofist, ci un simplu amator de cunoaștere, Menon o face cu dezinvoltura cu care o făcea, cel puțin la început, orice interlocutor al lui Socrate, în convingerea lor că știu perfect lucrurile despre care vorbesc. Măgulit de Socrate ca fiind tesalian ca și elev al lui Gorgias, tînărul răspunde cu o primă încercare de definiție:

a) ***Virtutea înseamnă să fii în stare de a face, ca bărbat, femeie, copil, bătrîn, sclav, aceea ce îți revine, în sînul cetății*** (71 e). Definiția lui Menon nu este chiar atît de proastă. Ea s-ar traduce în românește prin: virtutea înseamnă „ce se cade și nu se cade fiecăruia". Poate nici Socrate, respectiv Platon, nu vor afla pînă la urmă o descriere mai potrivită pentru ideea de virtute. Cusurul ei, așa cum e înfățișată, este de a fi o descriere și nu o definiție, cum ar cere cunoașterea de primă instanță, cea pe care o numim a conceptului; iar din punctul de vedere al cunoașterii de a doua instanță, cusurul este că definiția nu e explicitată dialectic, adică nu se ridică la acel ansamblu de valori umane care, de pildă în *Republica*, arată pentru virtute toată bogăția ei ca Idee.

Menon trebuie deci să ajungă de la enumerarea și descrierea virtuților la definiția virtuții unice, așadar la un chip unic (*hen eidos*, 72 c) al ei. Și, firește, este greu să dai de pe acum termenului de *eidos* sensul de Idee platoniciană, pe care-l va avea mai tîrziu, ci trebuie să rămîi la sensul de „aspect", „chip", „specie", cum fac majoritatea traducătorilor. Dar nu poți să nu întrevezi cum anume se va naște, din acest sens al *eidos*-ului, cel de Idee *plină*, sau să nu te gîndești mai departe, cum la Aristotel același *eidos* va putea duce la sensul de formă *goală* de materie. Sîntem, cu socratismul, în ceasul cînd filosofia își caută ea însăși aspectele, chipurile, speciile, respectiv cele două mari imagini, platoniciană și aristoteliciană, dezbinate izbitor tocmai în accepțiile opuse ale unui singur termen, cel de *eidos*.

b) Pentru o definiţie unică, Socrate oferă lui Menon o sugestie, arătîndu-i că în fiecare caz, al bărbatului şi al femeii de pildă, este vorba de buna gospodărire şi conducere a celor ce le revin. Socrate spune chiar mai mult: conducere cu bună dreptate şi înţelepciune (73 b), strecurînd el singur în definiţia virtuţii adaosuri, pe care îndată apoi le va imputa lui Menon. Dar acesta din urmă nu reţine, din tot ce i se sugerează, decît ideea de conducere — căci este un tînăr avut, cu perspectiva de a fi influent în cetatea sa, deci de a face politică — şi atunci dă drept a doua definiţie a virtuţii: *capacitatea de a comanda oamenilor*, trecînd astfel de la conducerea alor sale la comanda asupra celorlalţi.

Că însă trecerea de la conducere la comandă îngustează virtutea şi-i face imposibilă definiţia, este lesne lui Socrate să arate. Cui comandă copilul sau sclavul? căci şi despre virtutea acestora vorbise Menon, la prima încercare de definiţie, şi fără îndoială virtutea poate fi şi a lor. Pe de altă parte nu orice fel de a comanda altora poate fi definitoriu pentru virtute. Trebuie adăugat: a comanda în chip just (*dikaíos*, 73 d). Iar Menon nu numai că acceptă întregirea, dar trece întreaga virtute de partea ei, spunînd, cu o a treia încercare de definiţie:

c) *Virtutea înseamnă justiţie.* Ca întotdeauna Socrate a silit pe interlocutorul său să urce către general: de la definiţia primă, care nu făcea decît să enumere specii diferite de virtute în concret, Menon ajunsese la un fel de gen pentru virtute (capacitatea în general de a comanda oamenilor), dar la un gen îngustat deopotrivă de faptul că nu oricine poate comanda altora; de faptul — nesubliniat aici de Socrate dar prezent în alte dialoguri — că nu este vorba decît de comanda asupra altora, nu şi a sa însăşi, cu pasiunile sale ce trebuie strunite; în sfîrşit un gen îngustat, cum de astă dată o spune Socrate, de faptul că se invocă doar comanda în locul conducerii care, întregită cu ideea precedentă a conducerii de sine, ar duce la comportare, la *ethos*, adică la etică propriu-zisă, ca materie a virtuţii.

Tocmai spre generalitatea etică urcă acum, cu a treia definiţie, ideea de justiţie. Dar şi de astă dată, la nivelul superior atins, sensul general aflat este îngust, în măsura în care justiţia nu reprezintă decît o parte a comportării etice, adică a virtuţii. Paginile care urmează aduc o lecţie cît se poate de clară pe linia conceptului: nu poţi defini întregul prin parte, de pildă figura prin simplul cerc (textul spune: circularitate, rotunjime), sau culoarea în general prin simplă culoare albă. Menon înţelege că iarăşi a căzut peste virtuţi la plural, de astă dată totuşi la

un nivel cu adevărat superior, anume nu virtuțile subiectelor concrete ca în primul exemplu, ci virtuțile ele însele, și de aceea el este în măsură să le enumere speciile, care ar fi, în afara justiției: curajul, cumpătarea sau dreapta măsură, înțelepciunea și generozitatea (74 a). Cu excepția generozității, sînt în joc tocmai cele patru virtuți cardinale din *Republica*, care alcătuiesc la un loc — ca Idee însă, ca ansamblu de valori solidare și nu ca simplu concept, vom spune — însăși virtutea la singular. (Pentru lista virtuților, a se vedea: *Republica*, 427 e, după cum indică R. S. Bluck, în *op. cit. Plato's Meno*, la p. 235; în *Euthydemos*, 279 b—c și 281 c; *Protagoras*, 330 b și 349 b; *Phaidon*, 69 c; *Gorgias*, 507 b și *Legile*, 631 c—d).

Dar Menon recunoaște că nu poate găsi o definiție pentru virtutea unică. Așa ar cere conceptul (în timp ce Ideea nu va avea nevoie de o definiție, cum se va vedea în *Republica*), iar pe linia conceptului tocmai, adică a științei de primul tip, Socrate, solicitat de Menon să-i dea exemple de definiții, întreprinde o clipă diverse încercări de definiții în care nu pare a crede nici el. Căci dacă definițiile de aici ori din alte părți pot părea potrivite, ele încă nu sînt suficiente pentru o a doua știință, unde se obține cunoașterea generalului ca universal concret, adică în bogăția lui, și nu fixarea lui simplă într-un concept abstract.

Socrate se oferă deci să definească în chip conceptual ce înseamnă o figură, cu exemplul tocmai invocat. El prezintă două definiții, ambele vroit discutabile; și o a treia despre culoare, limpede retorică. Prima definiție despre figură sună: „figura este singurul lucru care se asociază întotdeauna cu culoarea" (75 b), la care Menon răspunde că s-ar putea ca ascultătorul să nu știe ce este culoarea. A doua definiție sună: figura este „ceea ce mărginește un solid" (76 a), la care Menon nu mai poate întreba ce înseamnă limită și solid, pur și simplu pentru că Socrate avusese grijă să-l întrebe el în prealabil ce se înțelege prin limită, capăt, ca și prin suprafață ori solid. Amîndouă definițiile arată ce se poate spera de la o definiție conceptuală: să redai ceva necunoscut, sau mai puțin cunoscut, prin ceva cunoscut sau mai cunoscut. Conceptul nu cucerește necunoscutul, îl anexează. Prin el cunoașterea ar fi o simplă *extindere*, de la cunoștințe asigurate la altele lipsite de siguranță, iar definiția ar fi expresia lucidității asupra a ceea ce este identic în divers (*tautón*, spune Socrate la 75 a). Cînd definiția este și frumoasă, retorică, dramatică (*tragiké*, spune Socrate singur, în ironie, 76 e), cum va fi definiția a treia, cea dată culorii în stilul lui *Gorgias* („culoarea este o emanație a figurilor pe potriva vederii"), atunci ascultătorul este încă mai persuadat că a obținut o cunoștință nouă.

Ciudățenia cunoașterii de chip conceptual face ca tocmai definiția din urmă, oricît ar discredita-o Socrate singur, să se dovedească mai bună între cele trei, în sensul că a fost mai exactă. Într-adevăr, dacă prin „efluvii" înțelegi astăzi unde electromagnetice, atunci se știe că în spectrul undelor electromagnetice doar o parte este „proporționată văzului", cum spune Platon, și că undele luminoase poartă în ele culorile ca un fel de efluvii sensibile.

De ce însă dă Socrate — în mijlocul încercărilor lui Menon de a defini virtutea — trei exemple de definiție discutabile toate, dar nu lipsite de o anumită corectitudine pe linia conceptului? Vom spune că o face spre a arăta că știința de primă instanță nu poate obține mai mult decît fixarea conceptuală a unei diversități într-o unitate și că acest lucru nu poate fi tot. Deocamdată Socrate, totuși, nu cerea decît atît pentru virtute; dar ca întotdeauna interlocutorul său nu reușește nici măcar să dea o definiție satisfăcătoare.

Să presupunem totuși că ar reuși — iar îndată, cu o a patra definiție, Menon va fi aproape de reușită. Se poate oare reduce tot platonismul la definiții bune? la un ansamblu de cunoștințe exacte și exact formulate? Dar *acest* lucru vine să-l arate Socrate, cu propriile sale definiții, și apoi cu restul dialogului: că definițiile nu sînt totul și nu pot reprezenta cunoașterea, dacă aceasta înseamnă, pentru spirit: cum e cu putință ceva nou prin gîndire și cunoaștere. Mai este nevoie de ceva. De ce anume?

La 75 d, recunoscînd că prima definiție a figurii e discutabilă, Socrate spusese: trebuie să procedezi ceva mai „dialectic". Este pentru prima dată că apare cuvîntul de dialectic în dialoguri. Comentatorii spun (v. Natorp, *Plato's Ideenlehre*, F. Meiner, 1902, p. 37) că termenul are încă sens socratic, de dialog bine susținut („plus conforme à l'esprit de la conversation", traduce A. Croiset, în ediția din „Les Belles Lettres", 1923. V. și R. S. Bluck, *op.cit.*, p. 245). Să admitem că este așa în cazul de față. Dar în curînd, în dialogul acesta chiar, zvonul adevăratei dialectici platoniciene se va face auzit.

d) Rămîne a patra și ultima definiție încercată de Menon, acum după ce i se arătase că trebuie să meargă spre ceva și mai general, spre unitatea în diversitatea speciilor de virtute, pe linia definiției conceptuale. Și într-adevăr Menon a înțeles lecția și dă o definiție care efectiv să îmbrățișeze toate virtuțile, arătînd ce au comun (respectiv „identic") între ele:

/ *Virtutea înseamnă dorința celor bune și capacitatea de a le dobîndi și pune în joc.*

Dacă despre definiția primă spusesem că nu este proastă, despre aceasta de-a patra trebuie să admitem că este excelentă din punct de vedere conceptual. Ce poate dori Socrate mai mult pe planul științei de primă instanță? Iată o definiție care fixează perfect atît noțiunea teoretică de virtute cît și sensul ei practic de acțiune în vederea binelui. Pe de altă parte definiția se aplică *tuturor* virtuților invocate și exprimă ce este identic în ele; căci — revăzînd virtuțile enumerate mai sus — și *justiția* este dorința de bine asociată cu capacitatea de a-l pune în joc, și *curajul* trebuie să fie așa, și cumpătarea, și înțelepciunea, și generozitatea, dacă o admitem deopotrivă pe aceasta printre virtuți. O justiție care nu ar fi pentru bine nu ar reprezenta cu adevărat justiția; curajul care nu e în slujba a ceva bun este nesăbuință, cutezanță, impetuozitate goală; *cumpătarea* care nu ar sluji binele ar fi exercițiu ascetic în gol, simplă virtuozitate; *înțelepciunea* nu s-ar mai numi înțelepciune, iar *generozitatea*, dacă ar fi nechibzuită (ca aceea a lui *Timon* din Shakespeare) n-ar merita nici ea numele de generozitate.

Ce poate deci opune Socrate definiției virtuții și de ce nu se mulțumește cu ea, spre a trece la cercetarea problemei dacă virtutea poate fi predată? În principiu n-ar avea nimic să-i opună și, într-un sens, el procedează incorect cînd îi opune totuși ceva. El obiectează că dorința ar putea fi și de rău, nu numai de bine. Dar bietul Menon nu vorbise de dorință pură și simplă, ci de dorința „celor bune", deci obiecția lui Socrate este în gol. Pe de altă parte Socrate singur arată chiar aici (78 b) că dorința nu poate fi *decît* de bine, așa cum o dovedise în *Lysis*, în *Gorgias*, în toată învățătura sa și așa cum s-a spus și în epoca modernă (de către un Max Scheler) că orice dragoste adevărată este dragoste către binele absolut.

Cu partea întîi a definiției lui Menon nu se poate decît simula dezacordul; ea este perfect îndreptățită. Rămîne atunci partea a doua („capacitatea de a dobîndi și pune în joc cele bune"), unde Socrate mai poate încerca să-l clatine cît de cît pe interlocutorul său. Și o face de astă dată doar pe jumătate incorect: arătîndu-i că nu știe exact ce consideră el a fi lucrurile bune, de vreme ce pretinde că și dobîndirea de bunuri sau onoruri în cetate, ba mai ales ele, ar reprezenta binele (78 c). Redus la atîta tot, binele invocat de Menon firește că cere iarăși o întregire, în sensul că numai dobîndirea cu *justiție* a averilor și onorurilor este bună;

și atunci virtutea pune din nou în joc o *parte* din virtute, justiția (79 b), ceea ce înseamnă că iarăși n-a fost definită cum trebuie.

Jumătatea de incorectitudine din obiecția lui Socrate constă din aceea că abuzează de naivitatea lui Menon de a lua drept bunuri dobîndirea de aur și onoruri în cetate, de a-l sili să spună că nu are în vedere decît atît cînd vorbește despre bine, precum și de a nu-i arăta — cum face în atîtea alte dialoguri — că binele este de altă natură. Dacă ar fi întîrziat să-l convingă pe Menon că nu aurul și onorurile reprezintă binele, cum îi convinge pe alți interlocutori cu alte prilejuri, fără îndoială că definiția din urmă a acestuia ar fi fost perfectă ca definiție: virtutea înseamnă dorința celor bune și capacitatea de a le dobîndi și pune în joc.

Atunci, încă odată, de ce nu procedează Socrate așa? Pentru că virtutea trebuie definită conceptual în funcție de bine, dar *binele nu se poate defini*, dacă e vorba de o definiție fixatoare, dintre cele ale științei obișnuite. Socrate abuzează de slăbiciunea lui Menon ca să-l amețească în numele a ceva mai adînc. Cînd tînărul spune acum că Socrate este pentru el ca o „torpilă marină", lucrul care îl amețește, în fond, nu este faptul că definiția sa ar fi proastă; el o putea apăra oricînd logic (de exemplu spunînd: „*orice* ar fi binele, virtutea este dorința celor bune"); tulburarea sa precum și nevoia lui Socrate de a-l tulbura, chiar și cu procedee pe jumătate corecte, țin de faptul că ei au în fața lor ceva care nu încape în definiții, sau în științele de primă instanță, cele ale cunoștințelor exacte. Socrate l-a amețit pe celălalt ca să-l facă să pună problema adevărată: cum e cu putință nu numai binele abstract, dar ceva nou în concretul ideii de bine.

Știința de primă instanță vrea să redea lucrurile în limitele lor, așadar să le delimiteze și chiar de-finească. Cea de a doua instanță, care se presimte acum, caută lucrurile în *nelimitatul* lor. Conceptul și definiția dau, cu alte cuvinte, limitația ce limitează, pe cînd Ideea va da limitația ce nu limitează. Trebuie să cunoști un lucru nu în granițele, ci în nelimitatul lui. Cînd spunem despre cîte o ființă frumoasă că „nu te mai saturi privind-o", admitem, la treapta imediată chiar, că în frumos se află o infinitate. Dacă vrei să fixezi frumosul și să-i dai canoane — cum s-a încercat de pildă să se facă măsurători asupra corpului lui Venus din Milo, sau cum s-ar putea încerca cu mașinile electronice astăzi — atunci pierzi tocmai nelimitatul frumosului; și la fel este cu binele, sau cu celelalte valori pe care le invocă Platon: nu sfîrșești niciodată cu ele.

Dar într-un sens — și *aici* este în joc virtutea ca și actualitatea posibilă a Ideii platoniciene — nu sfîrșești cu nimic. Nu numai lumea morală, ci și cerul înstelat îl umplu de admirație (adică îi oferă „nelimitatul") lui Kant. Sau o floare pe care un indian și un chinez o contemplă clipe întregi, e privită în Ideea ei, am zice, și nu în conceptul ei, ca de către un botanist. Totul poate fi privit așa în nelimitatul bogăției lui lăuntrice sau al bogăției de corelații cu restul: viața din ființele cele mai neînsemnate, fiecare făptură, floarea ca și scaietele, cerul ca și firul de praf de la care, poate, a plecat Democrit atomistul.

Acest lucru amețitor în bine, care se numește filosofare și la Platon „contemplare" a Ideii, îl simte acum Menon ca și cititorul lui Platon. Poate că de aceea un mare matematician și logician din veacul nostru, Whitehead, devenit în cele din urmă filosof, a putut rosti vorba riscată, cum că orice filosofie de după Platon reprezintă o simplă notă de subsol la dialogurile acestuia.

Căci dacă totul s-ar reduce la cunoaștere conceptuală, lucrurile ar fi simple. Cum cunoști ceva? *Reducînd* necunoscutul la cunoscut. Dar, tulburat fiind de noutatea pe care o presimte, Menon nu mai știe acum nici măcar ce înseamnă a cunoaște. Și atunci pune întrebarea aceea stranie, pe care o speculau sofiștii, dar ce are un sens adînc tocmai pe linia cunoașterii de a doua instanță, cea a nelimitării din lucruri; pune întrebarea: cum cunoști ce nu cunoști? cum cauți un lucru despre care nu știi ce este? și cum îl *recunoști*, dacă ai căzut peste el?

Iar astfel, cu perplexitatea în care a căzut Menon, se deschide problema cea nouă, a cunoașterii secunde: problema recunoașterii.

## 2. Cunoaștere și recunoaștere

(80 d—86 c) Poate că tot ce urmează în partea aceasta a doua privitoare la *anámnesis*, reminiscență, reamintire, a fost citit prea mult în literă și nu în spirit de către comentatori. Socrate de altfel este pus să prezinte în chip solemn și drept nefirești cîteva gînduri ce decurg, în realitate, sau măcar se ivesc firesc. Platon îl face într-adevăr să spună (ca în *Banchetul* cu Diotima), că poate răspunde la întrebarea „cum cunoști ce nu cunoști" numai grație a ceea ce a auzit de la cîțiva bărbați și cîteva femei inspirate, sau de la poeți ca Pindar, ce l-ar fi învățat lucruri uimitoare despre suflet.

Comentatorii s-au prins adesea în cursă. Deoarece, spre a lămuri cum e posibilă cunoașterea, Socrate afirmă, după spusele celor „inspi-

rați", că sufletul este nemuritor și că renaște de mai multe ori (81 c), el avînd astfel cunoștințe pentru că acestea reprezintă amintirea a ceea ce a știut altă dată, comentatorii au întreprins și întreprind vaste cercetări istorice. Să fie oare vorba de teoria orfică (poate cu trimiteri spre Orientul indic) ori pitagoreică a transmigrării sufletelor? Să creadă efectiv Platon că sufletul, inclusiv cugetul omului, apare la propriu de mai multe ori, așa cum ar fi spus Pherekydes din Syros, presupusul dascăl al lui Pitagora, ba înaintea lor ar fi spus-o egiptenii, după Herodot, care pretinde chiar că mulți învățați greci ar fi crezut așa (II, 123)? să fi putut el spune, despre sine ori alții, ceva de ordinul celor atribuite de către Diogenes Laertios lui Pitagora, anume că se născuse cîndva ca Aithalides, care după un răstimp s-ar fi reîntrupat ca Euphorbos, reincarnat și el în Hermotimos, ce a renăscut la rîndul lui ca Pyrrhos, pescarul din Delos, reapărut în fine ca Pitagora?

Alți comentatori susțin că nu despre un asemenea lanț de reincarnări este vorba, ci de *eternitatea* sufletului, o eternitate care aici, în *Menon*, este invocată pentru a explica felul cum e posibilă învățarea, în timp ce în *Phaidon* va fi folosită pentru ideea de supraviețuire (v. Paul Friedländer, *Platon*, ed. 3-a, Walter de Gruyter, 1964, vol. II, p. 266); sau că e vorba pur și simplu despre descoperirea apriorului, din păcate prea mult împletită cu teme psihologice și mitice (v. Paul Natorp, *Plato's Ideenlehre*, p. 41). Tot felul de speculații, analogii și evocări istorice au fost făcute. În lucrarea citată a lui R. S. Bluck există un întreg și întins capitol, intitulat „Transmigration and «recollection» before Plato". De asemenea Jacob Klein în *A Commentary on Plato's Meno* (Chapel Hill, U.S.A., 1965), are o întinsă digresiune, la p. 108 și urm., despre: „Anamnesis and Mneme". Spre deosebire de alți comentatori, Klein invocă și tratatul „Despre memorie și reamintire" din *Parva Naturalia* ale lui Aristotel, unde apare ideea interesantă că ar fi vorba, cu reminiscența, mai de grabă de o „asociație de idei". Sugestia se poate folosi și pentru unele aspecte ale reminiscenței platoniciene. De altfel Platon spune singur de la început că „natura întreagă fiind *înrudită*" (nu „omogenă", cum traduce Croiset în limba franceză) și sufletul avîndu-le pe toate dinainte știute, „nimic nu împiedică pe cel ce are o singură reamintire, fapt pe care-l numim învățătură, să le *regăsească* (n.n.) pe toate celelalte... ; căci a cerceta și a învăța nu sînt, în totul, decît reamintire" (81 d).

Amîndouă ipotezele, luate literal, anume reincarnările succesive și tema eternității sufletului, ridică la rîndul lor greutăți. Dacă Platon ar

susţine că omul a învăţat în *altă* existenţă, atunci problema ar fi: cum a învăţat omul atunci? Dacă ar susţine că sufletul, fiind etern, deţine dintotdeauna cunoştinţele, atunci acestea ar fi gata date, într-un fel. Singura interpretare, cît de cît acceptabilă, este aceea că *o* cunoştinţă le recheamă pe celelalte; şi — independent de problema: cum se capătă o singură cunoştinţă — nu se poate sublinia îndeajuns pasajul în care, cum s-a văzut mai sus, se vorbeşte de faptul că toate sînt înrudite *(sungenous)*; ceea ce ar reduce la un minimum dificultăţile ipotezei.

Dar Platon face mai mult. Încă de aici, de la începutul capitolului despre reamintire, va afirma, aşa cum va spune din nou la urmă, că ipoteza aceasta are drept rost să scoată din inerţie cercetarea, în loc s-o paralizeze cum face teza sofistică (socotind că sau cunoşti dinainte lucrurile, sau nu ştii nimic, şi atunci nu ştii nici ce ai de cunoscut); în termeni mai precişi: „să nu ne facă leneşi". Ipoteza sa, într-adevăr, face activ şi investigator cugetul. Rămîne doar de ilustrat *cum* anume se putea dovedi că ipoteza recunoaşterii nu este chiar atît de excentrică pe cît pare. De aici experienţa cu sclavul, întreprinsă acum de Socrate.

Dar aşa cum s-a luat prea literal textul platonician privitor la nemurirea sufletului şi la existenţele anterioare (la care de altfel Platon va recurge şi în *Phaidros*, nu numai în *Phaidon*), se ia acum poate prea mult în litera ei şi ilustrarea pe care o face Platon cu sclavul pus să redescopere o teoremă de geometrie. S-au făcut întinse comentarii atît asupra problemei de geometrie ca atare cît şi asupra felului cum sclavul, ignorant total asupra suprafeţei duble a unui pătrat dat, poate fi făcut să „descopere" că ştia dinainte cum că suprafaţa dublă este cea construită pe diagonală, după ce crezuse că o asemenea suprafaţă se obţine prin simpla dublare a unei laturi a pătratului.

Pagina aceasta celebră din Platon îşi merită poate celebritatea prin fondul şi implicaţiile ei, nicidecum prin amănunte, asupra cărora se stăruie excesiv. Este astfel mai interesant de văzut decît: care anume e problema de matematici propusă de Platon, *faptul că este o problemă de matematici.* Nu cu orice ştiinţă putea face Socrate astfel de ilustraţii pentru teza sa; de pildă nu putea alege o problemă de astronomie ori una de zoologie. Acestea reclamă cunoaşterea unei realităţii *exterioare* şi nu pot fi scoase din cuget sau impuse în cuget prin simplă reamintire. Oricît ar spune cîte un comentator ca Natorp (*op.cit.*, p. 33) că este vorba de cunoştinţele „pure" ale ştiinţelor şi că intelectul nostru trebuie să poată obţine de la sine (ca „selbsterzeugter Begriff") legile generale ale ştiinţelor naturii şi temeiurile oricăror cunoştinţe, este greu de crezut

că Platon putea alege un exemplu din *orice* știință, pe de o parte, și că semnificația recunoașterii este doar una de a da generalități vagi, pe de altă parte.

De altfel, dacă domeniul științei de recunoaștere se dovedește a fi bine ales cu geometria, felul cum ni se arată că se produce recunoașterea nu este prea inspirat, orice s-ar zice, și cititorul are undeva o ușoară dezamăgire. Sclavul lui Menon nu este făcut să descopere singur soluția problemei; e făcut doar s-o recunoască, în sensul elementar rațional, adică să admită că așa este. Dacă recunoașterea s-ar reduce la atîta lucru, ea nu ar fi reamintire, reminiscență, ci pur și simplu consimțirea la și asertarea adevărului rațional (uneori și intuitiv, ca aici), în clipa cînd ți-l dezvăluie *un altul*, în speță Socrate. Însă a consimți adevărului, nu a-l descoperi ori redescoperi, este felul cel mai plat și pasiv de a cunoaște și învăța. Așa se ajunge la acel plictis al culturii, ce apare încă din anii timpurii ai oricărui școlar, iar atunci s-ar putea spune, pentru celebra teorie a reminiscenței, că ea s-ar reduce la ceea ce opunea Leibniz lui Locke, cînd acesta declara că tot ce cunoaștem provine din experiență: „în afară de intelect însuși" *(nisi intellectus ipse)*. Aceasta să fie lecția de aici — atît de renumită în istorie — a lui Platon?

Lecția implică mai mult decît apare în exemplificarea, destul de frustă și școlărească, a textului (82 a—85 b). Nespus mai reușită pentru exemplificarea teoriei lui Platon ar putea fi — deși a fost întreprinsă fără referință la ea — discuția dintre tată și fiu din *De magistro* de Augustin, unde Adeodat, fiul, este făcut nu numai să admită ceea ce i se arată despre rostul cuvintelor, dar descoperă el singur, *dinăuntrul său*, înțelesuri și explicații noi, prin simplul mers al discuției. Tot ceea ce scotea din cugetul propriu Adeodat, aici sau în alte discuții, îl făcuse pe Augustin să exclame, în *Confesiuni*, că resimțea în fața fiului său, sortit unei morți timpurii, „*nescio quid horrendum*". Iar o asemenea uluire, aproape înfricoșare în fața bogăției ce zace în cugetul unui om tînăr, nu exprimă ea oare mai sugestiv experimentul reminiscenței decît simplele „da"-uri ale sclavului din *Menon*? Dacă — cu sau fără teoria sufletului etern ce s-ar reincarna — reminiscența, așadar capacitatea de a-și reaminti, sau simpla recunoaștere a adevărurilor, însă una activă iar nu pasivă, poate să însemne felul omului de a cunoaște ceea ce „nu cunoaște", atunci trebuie dezvăluit și activat acel strat al cugetului care poate fi generativ de noutate. În acest sens, cultura modernă regăsește, nu atît cu apriorismul kantian cum vroia Natorp (căci el rămîne schematic), ci cu ideea gramaticii generative a unui lingvist de astăzi ca Chomsky,

sau cu cea a unor structuri apriorice mai suple, ca ale lui Piaget, ceva din gîndurile reminiscenței platoniciene.

Dar iarăși Platon însuși spune despre ea, la capătul exercițiului cu sclavul, mai mult decît par să autorize răspunsurile mecanice ale celui din urmă. El declară (la 85 e) că în felul acesta sclavul s-ar putea înstăpîni asupra întregii „geometrii", ba chiar asupra *tuturor științelor.* Te întrebi: chiar sclavul lui Menon, cu inteligența sa inertă? E ceva mai greu de crezut. Atunci altcineva? Dar în chip firesc ar trebui să se nască în mintea lui Menon și a cititorului întrebarea: dacă ne putem înstăpîni astfel asupra unei științe, ba chiar a tuturor științelor, atunci cum se face că Socrate, care numai lipsit de spirit de investigație nu este, declară statornic că nu știe nimic, și efectiv nu este nici el, cum nu este nici Platon stăpîn pe toate științele?

Dacă teoria reminiscenței a spus ceva, nu este așadar că avem gata făcute științele și cunoștințele omenești, ci doar că, spre a obține acces la științe și cunoștințe, trebuie o altă cale decît cea obișnuită, un fel de cale în cerc; aproape ceva de ordinul lui: „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit" de care va vorbi, pe alt plan, Pascal. Cum ajungem pe această cale la adevărata știință, ar rămîne de văzut. Dar faptul că actul de cunoaștere este unul și de recunoaștere, într-un sens, și că trebuie să existe *științe de recunoaștere*, este limpede acum, după Platon. Matematicile sînt astfel de științe; virtutea — în vederea căreia s-a întreprins toată discuția — ar trebui să ducă la o asemenea știință; frumosul și el, care e atît de legat de bine, în limba greacă și la Platon. În definitiv știința tuturor valorilor pe care le pun în joc dialogurile ar urma să fie știință de recunoaștere. Ba nu cumva toate științele sînt de regăsit în această înfățișare, cum spune aici (la 85 e) Socrate?

Dar el singur se trage îndărăt în fața unei afirmații atît de categorice. „Mi se pare că ai dreptate în ce spui, dar nu prea văd bine cum", mărturisește Menon (86 b). Iar Socrate, care începuse modest prin a spune că ipoteza sa despre suflet are măcar meritul de a însufleți spiritul de investigație, revine, la fel de modest, la acest gînd, mărturisind și el că nu ar încuviința chiar toate argumentele și miturile de mai sus; dar cum că înțelesul său despre recunoaștere și — vom adăuga — sensul de recunoaștere al științei ne pot face mai activi și mai căutători, acest lucru îl poate oricînd susține, în drept ca și în fapt.

Este ca și cum el singur ar atenua tot ce a fabulat, spunînd lui Menon și, prin el, cititorilor: „Nu-mi luați în serios chiar în litera lor cele ce vă împărtășesc". Interpretul lui Platon nu este deci nici el silit să ia în serios

teoria metempsihozei sau eternității sufletului, dacă poate afla un înțeles plauzibil și autentic platonician al lucrurilor.

Făcînd așa, în orice caz, el trădează mai puțin spiritul platonismului și chiar litera lui, cel puțin potrivit cuvintelor lui Socrate, decît o făcuseră proprii discipoli ai acestuia. Căci în cazul dialogului *Phaidon* — unde totuși teoria eternității sau măcar a supraviețuirii sufletului era pusă în joc cu mai puține rezerve decît aici, fiind vorba de o chestiune de viață și de moarte pentru cel condamnat să bea cucută, iar nu de simplă cunoaștere — se întîmplă unul din lucrurile cele mai paradoxale pentru învățămîntul lui Socrate. După ce el îi convinsese pe cei din jurul său, în pragul morții, că marea trecere este pentru el, Socrate, un bine, și adăugase că nici măcar nu se desparte pentru totdeauna de ei, ci îi așteaptă în curînd dincolo, discipolii săi totuși, care păreau pe deplin lămuriți, încep să plîngă în clipa în care Socrate bea cucuta, dovedind în fapt că nu luaseră în serios lecția ce le fusese atît de elocvent administrată.

Aici în *Menon* nu este vorba despre o lecție despre suflet, ci despre o simplă sugestie pentru o nouă cale către cunoaștere, una prin recunoaștere. Nu se poate reîncepe așa investigația despre virtute? Nu cumva virtutea ține de științele de recunoaștere, ca matematicile?

Partea a doua se încheie așadar aici, la 86 c, cu invitația lui Socrate către Menon de a căuta din nou împreună: ce este virtutea.

### 3. Recunoașterea implicită și deschiderea către recunoașterea explicită

(86 c-fine) Am ajuns așadar în măsură să reluăm problema virtuții, acum nu în termeni de definiție conceptuală — căci, așa cum am văzut, lucrul era pe punctul de a fi obținut — ci pe altă cale. Am sugerat mai sus că pe o asemenea cale tocmai că nu cauți o cunoaștere de definiții, care-ți dă limitatul unui lucru, ci o cunoaștere de ordinul Ideii, care-ți dă nelimitatul lucrului.

Însă ce *este* virtutea din această perspectivă nouă nu se poate ști fără un „exercițiu" potrivit, care va fi cel dialectic. Poate că nici Platon nu deținea, în ceasul acesta, decît *presimțirea* unei a doua forme de cunoaștere; în orice caz pentru tema virtuții nu era de fel simplu de întreprins investigația în acești termeni noi, ba nici măcar nu se putea întreprinde direct asupra virtuții insului, ci — așa cum o va arăta *Republica* — trebuie să vezi în mare, adică la nivelul cetății, ce poate fi un ideal etic și politic pentru comunitatea umană, spre a înțelege, astfel amplifi-

cată, ce este virtutea în ea însăși, respectiv cîte valori își subsumează ea și în ce ansamblu trebuie integrată. De aceea cînd Menon cere lui Socrate să amîne discuția asupra naturii virtuții, spre a reveni la problema dacă ea se poate preda ori nu, Socrate se dezminte singur foarte lesne și consimte să discute problema, deși prima dată pretindea că este absurd să încerci a spune *cum* este un lucru, cînd nu știi *ce* este el.

Cum se face că acum acceptă să discute? Faptul că-și propune să discute prin ipoteză, ca matematicienii, caracterul virtuții de a fi predabilă, nu ar aduce prin el însuși o noutate. Socrate putea de la început, ca acum, să nu se intereseze de-a dreptul de natura virtuții ca atare, ci doar de aspectul din natura ei care o face să se poată preda; deci putea să facă ipoteza: dacă virtutea este de acel fel, ea poate fi predată. — Totuși acum ipoteza se întreprinde în condiții noi, cum vom vedea îndată.

În loc să discutăm la ce ipoteză matematică face aluzie aici Platon, într-o frază oarecum obscură (la 87 a), cum se face de obicei, ni se pare iarăși mai potrivit să urmărim firul dialogului și să vedem despre ce ipoteză *filosofică* este vorba. Ipoteza sună, în linii mari, că virtutea (independent de natura ei proprie) are natura a ceea ce se poate preda.

Dar metoda ipotezei are acum altă semnificație și alte perspective decît ar fi avut la început, pentru că între timp am aflat ce înseamnă „a putea fi predat", *didaktón*. La început *didaktón*-ul părea de la sine înțeles. Acum însă, după toată discuția, s-a ivit ceva nou — un lucru pe care-l menționase Socrate încă pe parcurs, la 81 d („cercetarea și învățarea înseamnă reamintire") — anume că *didaktón* este una cu *anamneston* (87 b). A putea fi predat este una cu a fi reminiscent. Iată așadar de ce s-au făcut atîtea investigații; nu direct, spre a vedea ce este virtutea, nici ipotetic, spre a vedea, presupunînd că e ceva de un anumit fel, cum că este predabilă, ci pur și simplu spre a lămuri ce înseamnă „a fi predabil".

Acum ipoteza poate fi înfățișată limpede. Amintindu-se fără discuții, ca un lucru de la sine înțeles, că aceea ce se predă se numește *epistéme* (știință, cunoaștere, 86 c—d) și nu poate fi altceva, se subînțelege acum că în orice cunoaștere este o *recunoaștere*. Acest lucru trebuie să-l avem în minte, oricît de greu ar părea încă de admis, anume că toate științele sînt sau trebuie să fie, în ultimă instanță, de recunoaștere. Ipoteza spune deci: *dacă* virtutea are natura unei cunoașteri (= recunoașteri), ea se poate preda; sau, mai corect, s-ar putea preda. Este însă virtutea o formă de cunoaștere? Nu ni se cere deci să spunem care este natura

deplină a virtuții. Tot ce propune ipoteza este că în natura ei, încă necunoscută, intră și nota de a fi o formă de cunoaștere sau de știință.

Dar virtutea pare cu adevărat să fie ceva de ordinul unei științe, încearcă acum să dovedească Socrate. Căci ea reprezintă un bine (87 d), ea este folositoare (87 e) și nimic nu e bun și folositor — pe plan uman cel puțin, unde există, spunem astăzi, libertatea de a alege — decît printr-o „dreaptă folosință" (*orthé chrésis*, 87 c). Dar o dreaptă folosință este făcută posibilă doar de chibzuință (inteligență, chiar „rațiune", pun unii traducători pentru *phrónesis*, 88 c), iar virtutea este întocmai o formă de *phrónesis*, ceea ce înseamnă că e o cunoaștere, o știință.

Așa fiind — continuă Socrate — virtutea nu putea reprezenta un dar al naturii, căci atunci unii tineri ar fi în chip natural virtuoși, ceea ce ne-ar face să-i socotim de la început niște aleși pe care să-i punem deoparte pentru binele cetății, lucru ce nu se întîmplă nicăieri. Nefiind de la natură, înseamnă că virtutea se obține prin învățare, așadar că se poate preda. Așa și admite Menon acum (89 c), că fiind un fel de a ști și cunoaște, virtutea se poate preda. Căci într-adevăr la fel spunea ipoteza făcută: „dacă virtutea are natura a ceea ce se poate preda", respectiv a științei... Însă s-a dovedit că *este* o știință. Nu ar decurge logic, ca o implicație, că ea se poate preda?

Implicația este atît de clară încît Socrate caută acum să verifice ipoteza după regula implicației, aplicată inconștient desigur, respectiv după regula prin care se verifică negativ antecedentul prin consecvent. Se știe că într-o implicație, dacă e fals consecventul, antecedentul nu poate fi adevărat. Așadar, după ce făcuse ipoteza că virtutea e de natura științei; după ce „dovedise" că are toate titlurile unei științe, Socrate se întreabă: dar dacă nu se poate preda? Ipoteza sa rămîne în picioare: *dacă* virtutea este o știință, atunci el, Socrate, admite și mai departe (89 a) că se poate preda. În schimb, oricîte argumente am avea spre a dovedi că virtutea este o știință, dacă *nu* se poate preda, ea nu este o știință adevărată.

Situația la care s-a ajuns este una tipic și admirabil socratică, întocmai ca în *Hippias Minor*. Socrate a dovedit un lucru, a convins pe celălalt că așa este, dar el însuși se îndoiește de lucrul pe care l-a demonstrat. De ce se întîmplă așa ceva aici, o vom spune anticipînd: pentru că iarăși este vorba de o *a doua* formă de cunoaștere și știință, care nu este încă explicită și ca atare neadeverește ceea ce părea perfect exact. S-a făcut dovada a ceva care era într-un fel exact, dar nu era suficient de întemeiat spre a fi și adevărat.

Dar să revenim la insatisfacţia lui Socrate. El se întreabă dacă e adevărat şi consecventul implicaţiei, în speţă dacă virtutea, ca fiind o ştiinţă, se predă. În principiu ea ar trebui să se predea, dar *în fapt* nu se predă: într-adevăr nu se văd care ar fi profesorii ei (decît sofiştii, care sînt impostori), iar cei ce ar fi putut fi adevăraţi profesori, marii oameni de stat din trecut, n-au învăţat pe nimeni nimic, — cum îi spune Socrate lui Anytos (viitorul său acuzator) venit în scenă firesc, căci Menon era oaspetele său.

Este iarăşi o chestiune periferică — cel puţin pentru mersul ideilor din acest dialog — care anume e judecata lui Platon asupra marilor oameni din trecut, ca şi faptul că Socrate irită intenţionat pe Anytos, invocînd pe sofişti drept singurii profesori posibili de virtute civică şi virtute pură şi simplă, sau declarînd că nici Temistocle, nici Aristide, nici Pericle n-au educat moraliceşte pe nimeni, nici măcar pe proprii lor fii. Pentru mersul logic al ideilor, se poate mai degrabă pune întrebarea dacă un argument de drept poate fi infirmat de o situaţie de fapt, în cazul de faţă cum că n-au apărut niciodată în istoria cunoscută dascăli de virtute. În *Gorgias*, unde la fel se contestă oamenilor mari din trecut că ar fi fost educatori, Socrate are îndrăzneala să spună că, într-un sens, el este singurul om politic. La rîndul său Platon trebuie să fi avut convingerea, amăgitoare ori nu, că el putea preda justiţia, virtutea civică şi virtutea în general (cum spune şi Wilamowitz-Moellendorff, în *Platon*, ed. V, Berlin, 1959, p. 213) de vreme ce a fost de trei ori — chiar dacă zadarnic — la Syracuza tocmai în acest scop. Dascăli de virtute nu există, dar ar putea apărea; ar *trebui* să apară, de vreme ce virtutea este o ştiinţă.

Dar nu este o adevărată ştiinţă *încă*, deoarece n-a fost desfăşurată ca atare, sub semnul celei de-a doua cunoaşteri. Şi atunci nici Socrate nu o poate numi aici o adevărată ştiinţă, ci este silit să spună că ea reprezintă doar o „dreaptă judecată" (97 b), la fel cum vorbise mai sus de „dreaptă folosinţă". Căci oricît de nesigure ar fi justificările virtuţii şi oricît de intransmisibilă ar fi ea, totuşi e lucru evident, iarăşi în fapt, că există oameni virtuoşi, după cum pe plan teoretic virtutea este o problemă bine întemeiată şi nu o plăsmuire umană în gol.

S-a făcut mult caz despre această dreaptă opinie — preferăm s-o numim dreaptă judecată — şi de caracterul ei doar pe jumătate cognitiv. De ce este ea valabilă, deşi nu transmisibilă? În lumina a tot ce precede trebuie răspuns: poate că ţine de cunoaştere ca recunoaştere, dar e o recunoaştere *implicită*, nu una ridicată la ştiinţă prin explicitarea

pe care o va aduce abia dialectica. Judecata *precede*, într-un sens, conceptul (şi Ideea le învăluie pe amîndouă). Poţi avea judecăţi drepte, cum sînt cele de gust ori de apreciere morală, fără să ai conceptul lucrurilor. Toată lumea le are şi judecata „lumii" nu e de dispreţuit. Despre asemenea judecăţi drepte Socrate însă spune aici că sînt sau pot fi mişcătoare, ca statuile lui Dedal, şi că doar prin „înlănţuire" ele devin adevărate ştiinţe (97 d—98 a). Să nu avem oare dreptul de a spune aici că judecăţile acestea ţin de o ştiinţă implicită şi că doar prin explicitare ar duce la ştiinţa adevărată? că există o recunoaştere implicită şi una explicită, iar în *Menon* nu poate fi vorba decît de prima judecată?

Mai tîrziu, în viziunea lui Hegel, asemenea judecăţi şi cunoştinţe de recunoaştere, în forma lor explicită, vor alcătui ceea ce numeşte el ştiinţa Spiritului, iar capacitatea implicită va fi, într-un sens, cea a „spiritului obiectiv". O limbă este spirit obiectiv, unul de justeţea căruia îşi dă seama aproape orice vorbitor, fără învăţătură specială, dacă e vorba de limba sa. Judecăţi drepte în numele spiritului obiectiv al cetăţii poate emite oricare cetăţean cumsecade, nu numai profesorul de ştiinţe politice. De aceea — împotriva lui Socrate în aparenţă — un Anytos avusese dreptate cînd (la 92 e) spunea că nu e nevoie de un profesor special, ci toţi oamenii cinstiţi din Atena te pot învăţa ce este virtutea, aşa cum Alcibiade avea dreptate, cel puţin tot aparent, împotriva lui Socrate, cînd îi spunea acestuia că există lucruri pe care le poţi învăţa fără profesor: de pildă limba poporului tău.

Ca fiind *implicită*, dreapta judecată nu se poate preda; însă ea ţine încă de o formă de cunoaştere, şi pentru că Socrate nu poate vorbi deocamdată despre o adevărată ştiinţă, el declară că oamenii virtuoşi din trecut au avut probabil ceva „divin" în ei, sau că virtutea lor ţine de un „lot divin" *(theia moira)*, la fel cum în *Ion* cunoaşterea interpretului ţinea de o inspiraţie divină.

Sau virtutea mai ţine de ceva, şi atunci *s-ar putea preda*. Nu o vom şti, încheie Socrate, decît atunci cînd vom afla ce este „virtutea în sine" (100 b). Nu o vom şti — interpretăm noi — decît atunci cînd ştiinţele de recunoaştere, şi în particular ştiinţa eticii, vor fi cu adevărat desfăşurate.

Şi astfel, după tot ce s-a argumentat de-a lungul atîtor pagini, se revine la întrebarea de la început: ce *este* virtutea. Dar nu mai e acum aceeaşi întrebare. Între timp au apărut trepte de cunoaştere, care pot fi tot atîtea feluri de a duce la ştiinţe, toate însă ştiinţe imperfecte,

pînă la ultima. În definitiv, în lumina dialogului acestuia și a celorlalte de tinerețe, s-ar putea spune că există șase trepte:

- o cunoaștere prin natură;
- o cunoaștere dobîndită prin efort propriu (pe care am numit-o conceptuală);
- o cunoaștere dobîndită prin achiziție comună (aici cazul limbii și al judecăților de apreciere);
- o cunoaștere prin inspirație divină (cea a artistului și a interpretului său);
- o cunoaștere prin lot divin, sau recunoaștere implicită (ca a marilor naturi morale);
- o cunoaștere ca recunoaștere explicită.

Într-o perspectivă, toate vor sfîrși prin a fi adevărate forme de recunoaștere. Științele cele mai riguroase, matematica (așa cum a dovedit aici Platon) și logica sînt științe de recunoaștere; etica nu poate fi decît de recunoaștere, ca și estetica. Toate științele omului (istorie, economie, drept, filologie etc.) trebuie să fie la fel, tocmai ca fiind ale omului.

Dar omul se recunoaște și în rest. „Și asta ești tu", spune gîndirea indiană. Și asta ești tu, a spus omului european, despre realul organic și cel anorganic chiar, cultura noastră; la început în mod grosolan și mecanicist, apoi tot mai subtil, pînă la dialectică. Dar spre toate acestea deschide tocmai viziunea lui Platon, dacă înțelegem concepția lui despre știință, cum vrea el aici, ca ținînd de *anámnesis*. Problema din *Menon* (dacă virtutea se poate preda) a devenit o parte din problema culturii însăși, ca formă superioară de modelare a omului.

Spune toate acestea Platon? Dar dacă nu ar fi spus ceva de *ordinul* acesta măcar, el n-ar fi singurul autor din antichitate din care a supraviețuit *toată* opera, inclusiv *Menon*, care stă undeva în miezul ei.

# MENON

[sau *Despre virtute*, gen probatoriu]

MENON SOCRATE UN SCLAV AL LUI MENON
ANYTOS

MENON[1] Ai putea să-mi spui, Socrate, dacă virtutea se 70 a
poate preda sau nu se poate preda, ci trebuie deprinsă prin exercițiu sau nu poate fi nici deprinsă prin exercițiu, nici învățată, ci există în oameni de la natură sau altfel?[2]

SOCRATE Menon, pînă acum tesalienii erau vestiți printre greci și admirați pentru meșteșugul de a struni caii b
și pentru avuțiile lor, acum îmi pare însă că sînt vestiți și pentru învățătură[3], mai ales locuitorii Larissei, compatrioții prietenului tău Aristip[4]. Pentru aceasta îi sînteți îndatorați lui Gorgias[5]: sosind el în cetatea voastră, i-a aprins de dragoste pentru învățătură pe cei mai de seamă dintre Aleuazi, printre care se numără și prietenul tău Aristip, și pe ceilalți fruntași tesalieni; și tot el v-a deprins să răspundeți fără teamă și fără șovăială la orice întrebare, cum e și firesc pentru niște oameni învățați și cum face și el, care stă la dispoziția oricui ar vrea să-l întrebe ceva c
și nu lasă pe nimeni fără răspuns.

La noi însă, iubite Menon, lucrurile stau pe dos: un fel de secetă s-a abătut asupra științei, care riscă să plece de pe meleagurile noastre, la voi. Iar dacă vrei să-i pui unuia 71 a
dintre noi întrebarea ta, acela, oricare ar fi, va rîde și-ți va spune: „Străine, tare mă tem că mă crezi un om fericit, care știe, despre virtute, dacă o putem învăța de la altul sau dacă o avem pe vreo altă cale; eu însă sînt atît de departe de a ști dacă virtutea se transmite prin învățătură sau nu, încît nu știu nici măcar atîta lucru: ce anume este virtutea."

Eu însumi, Menon, mă aflu în aceeași situație: sînt la b
fel de sărac, în această privință, ca și compatrioții mei și mă învinuiesc singur că nu știu despre virtute chiar nimic. Iar un lucru despre care nu știu ce este, cum aș putea ști,

oare, ce însușiri are? Sau îți pare cu putință ca un om care nu știe deloc cine e Menon să știe despre el dacă este frumos, bogat, de viță aleasă ori dimpotrivă? Îți pare cu putință?

MENON Nu, desigur. Dar oare e adevărat, Socrate, că
c nu știi ce e virtutea și asta trebuie să le povestesc despre tine celor de acasă?

SOCRATE Nu numai atît, prietene, dar și că nu cred să fi întîlnit vreodată pe cineva care să știe.

MENON Cum așa? Nu l-ai întîlnit pe Gorgias cînd a fost pe aici?

SOCRATE Ba da.

MENON Și nu ți s-a părut că el știe?

SOCRATE N-am o memorie prea bună, Menon[6], așa că n-aș putea spune acum ce părere am avut atunci. Se prea
d poate ca și el să știe ce este virtutea și tu să știi ce spunea el. Amintește-mi deci ce spunea. Dacă preferi, vorbește în numele tău, căci ești desigur de aceeași părere cu el.

MENON Desigur.

SOCRATE Să-l lăsăm dar pe Gorgias, de vreme ce tot nu este de față. Ce spui tu însuți, Menon, în numele zeilor, că este virtutea? Vorbește, nu refuza, căci voi fi omul cel mai fericit dacă m-am înșelat și dacă vei dovedi că tu și Gorgias știți ce anume este ea după ce eu am afirmat că n-am întîlnit încă pe cineva care să știe.

e MENON Dar nu este greu de răspuns, Socrate. Mai întîi, dacă vrei să vorbim despre virtutea la bărbați, e simplu, fiindcă virtutea unui bărbat este să se ocupe de treburile cetății cu pricepere și, ocupîndu-se de ele, să facă prietenilor bine, iar dușmanilor rău și să se ferească să nu sufere el însuși vreun neajuns. Dacă vrei să vorbim despre virtutea la femei, nu este greu de explicat că femeia trebuie să îngrijească bine casa, s-o ocrotească și să fie supusă bărbatului ei. Și mai există și o virtute a copiilor, fete sau băieți, și una a oamenilor în vîrstă, fie ei liberi sau sclavi.
72 a Și mai există și alte virtuți, foarte multe la număr, așa că nu ne vine greu să spunem ce este virtutea: pentru fiecare îndeletnicire sau vîrstă, pentru fiecare faptă, fiecare

dintre noi are o anumită virtute[7]. La fel stau lucrurile și cu relele însușiri, după părerea mea, Socrate.

SOCRATE Se pare că am mare noroc, Menon: căutam o singură virtute și văd că aflu la tine un întreg roi de virtuți. Însă, Menon, potrivit aceleiași imagini a roiului de albine, dacă întrebîndu-te eu ce este în esență o albină ai răspunde b
că există albine multe și de tot felul, ce răspuns mi-ai da dacă te-aș întreba: „Oare spui că albinele sînt multe și de tot felul și deosebite unele față de altele prin raport la calitatea lor de albine? Sau nu prin asta se deosebesc, ci prin altceva, cum ar fi frumusețea sau mărimea sau vreo altă însușire de felul acestora?" Spune, ce mi-ai răspunde la o asemenea întrebare?

MENON Aș răspunde că, după mine, prin raport cu calitatea lor de albine, ele nu se deosebesc cu nimic una de cealaltă.

SOCRATE Atunci, dacă aș spune în continuare: „Spune-mi c
dar, Menon, numai atît: lucrul prin care nu se deosebesc, ci sînt identice toate, cum îl numești oare?", ai avea ce să-mi răspunzi?

MENON Aș avea.

SOCRATE La fel e și cu virtuțile. Chiar dacă sînt multe și de tot felul, ele au, toate, o calitate comună care le face să fie virtuți. Este bine ca cel care răspunde să arate ce este virtutea numai după ce s-a gîndit la această calitate. d
Înțelegi ce spun?

MENON Cred că înțeleg. Totuși nu pricep încă atît cît aș vrea sensul întrebării tale.

SOCRATE Întrebarea este, Menon, dacă numai cu privire la virtute crezi că există o virtute a bărbaților, alta a femeilor și așa mai departe, sau gîndești la fel și despre sănătate, și despre statură, și despre forță? Crezi că există o sănătate a bărbaților și alta a femeilor? Sau cîtă vreme există ca sănătate ea are aceeași calitate pretutindeni, și la bărbați, și la oricine altcineva? e

MENON Cred că sănătatea bărbatului și cea a femeii sînt unul și același lucru.

SOCRATE Nu este la fel și cu statura sau cu forța? Dacă o femeie este puternică, nu e ea puternică datorită aceleiași

calități, aceleiași forțe, ca și bărbatul? Ce vreau să spun prin „aceeași forță" este că forța este tot forță și cînd apare la un bărbat și cînd apare la o femeie. Sau tu crezi că există vreo deosebire?

MENON Nu cred deloc asta.

73 a SOCRATE Și atunci virtutea, în calitatea ei de virtute, se va deosebi cu ceva după cum o găsim la un copil sau la un bătrîn, la o femeie sau la un bărbat?

MENON Mie mi se pare, Socrate, că acest caz nu seamănă cu cele dinainte.

SOCRATE De ce? N-ai spus tu[8] că virtutea unui bărbat este să conducă bine treburile cetății, iar virtutea unei femei, să conducă bine treburile gospodăriei?

MENON Ba da.

SOCRATE Este oare posibil să conducă bine treburile cetății sau ale gospodăriei sau orice altceva, cel care nu le
b conduce în mod înțelept și drept?

MENON Nu, firește.

SOCRATE Iar cei care le conduc în mod drept și înțelept, nu le conduc oare cu dreptate și înțelepciune?

MENON Nu poate fi altfel.

SOCRATE Așadar femeia și bărbatul, dacă e să fie virtuoși, au nevoie, amîndoi, de aceleași lucruri, de dreptate și de înțelepciune.

MENON Este vădit.

SOCRATE Dar atunci copilul și bărbatul ar putea fi cumva virtuoși dacă sînt nestăpîniți și nedrepți?

MENON Nu, desigur.

SOCRATE Dar dacă sînt înțelepți și drepți?

MENON Atunci, da.

c SOCRATE Deci toți oamenii sînt virtuoși în același chip: ei sînt virtuoși cînd au aceleași însușiri.

MENON Așa se pare.

SOCRATE Desigur, n-ar fi virtuoși în același chip dacă n-ar avea aceeași virtute, nu?

MENON Nu, desigur.

SOCRATE De vreme ce virtutea este aceeași la toți, încearcă să spui ce este virtutea, amintindu-ți ce zice Gorgias că este și ce crezi tu însuți, împreună cu el.

MENON Ce-ar putea fi altceva decît să fii în stare să-i conduci pe oameni? Asta de vreme ce cauți o singură definiție care să se potrivească în toate cazurile. d

SOCRATE Chiar asta şi caut. Dar, Menon, oare să însemne virtutea acelaşi lucru cînd e vorba de un copil sau de un sclav, şi anume să fie în stare să-şi conducă stăpînul, şi ți se pare că cel care conduce ar mai putea fi numit sclav?

MENON Nu mi se pare de fel, Socrate.

SOCRATE Nici n-ar fi de crezut, prea bunul meu prieten. Gîndeşte-te acum şi la aceasta: spui că virtutea este capacitatea de a conduce; n-ar trebui să adăugăm la definiție „conform cu dreptatea şi nu împotriva ei"?

MENON Ba cred că da, Socrate, fiindcă dreptatea este tot una cu virtutea.

SOCRATE Cu *virtutea*, Menon, sau cu *o virtute*? e

MENON Ce vrei să spui?

SOCRATE Ceea ce aş spune despre orice altceva. Aşa cum aş spune, dacă vrei, despre rotunjime că este *o figură* şi nu pur şi simplu *figura*. Şi m-aş exprima astfel fiindcă există şi alte figuri.

MENON Ar fi un fel corect de a vorbi, de vreme ce recunosc şi eu că mai există şi alte virtuți, nu numai dreptatea.

SOCRATE Care sînt acestea? Spune-mi. Şi eu, dacă 74 a
mi-ai cere, ți-aş mai putea cita alte figuri; tot aşa citează-mi şi tu alte virtuți.

MENON De bună seamă: curajul mi se pare că este şi el o virtute, şi chibzuința şi înțelepciunea şi generozitatea[9] şi atîtea altele.

SOCRATE Iată-ne din nou în aceeaşi încurcătură, Menon: căutînd o singură virtute, iar am ajuns să găsim o mulțime de virtuți, e drept nu în acelaşi chip ca adineaori[10]; iar virtutea unică existentă în toate acestea n-o putem descoperi.

MENON Vezi tu, Socrate, încă nu pot concepe bine, ca b
în exemplele de mai înainte, virtutea unică în toate pe care tu o cauți.

SOCRATE E și firesc să nu poți. Eu însă mă voi strădui, cît pot, să ne aduc pe amîndoi mai aproape de ea. Iată, nu e prea greu să înțelegi că lucrurile stau în fiecare caz la fel: dacă cineva ți-ar pune întrebarea mea de adineaori „ce este figura, Menon?" și tu i-ai răspunde „rotunjimea" și el te-ar întreba, ca și mine, „rotunjimea este oare *figura* sau *o figură?*", atunci ai spune, firește, că este *o figură*.

MENON Desigur.

c SOCRATE Ai răspunde așa fiindcă mai există și alte figuri?

MENON Da.

SOCRATE Iar dacă te-ar întreba, în continuare, care sînt acelea, i-ai spune?

MENON Bineînțeles.

SOCRATE Și tot așa, dacă te-ar întreba ce este culoarea și răspunzîndu-i tu „albul" ar mai întreba „este oare albul *culoarea* sau *o culoare?*" tu i-ai răspunde că este *o culoare* fiindcă mai există și alte culori, nu?

MENON Desigur.

d SOCRATE Și dacă te-ar ruga să numești și alte culori, ai numi și altele, care sînt culori întocmai ca și albul?

MENON Da.

SOCRATE Iar dacă ar continua, ca mine, spunîndu-ți: „Mereu ajungem la pluralitate, dar eu nu asta vreau de la tine, ci, de vreme ce acestor lucruri, multe la număr, le dai un singur nume și despre nici unul nu spui că n-ar fi o figură, chiar dacă ele sînt opuse unul față de celălalt, spune-mi ce este lucrul care cuprinde și ceea ce este rotund și ceea ce este drept, adică ceea ce numești tu figură atunci
e cînd spui că și ceea ce e rotund și ceea ce e drept este tot o figură? Sau nu spui așa?

MENON Ba așa spun.

SOCRATE Oare cînd vorbești astfel nu înțelegi că rotundul este în egală măsură rotund și drept, iar dreptul este în egală măsură drept și rotund?

MENON Cîtuși de puțin, Socrate.

SOCRATE Dar spui că rotundul este o figură întocmai ca și dreptul și invers.

MENON E adevărat.

SOCRATE Ce este atunci lucrul care poartă numele de figură? Încearcă să spui. Dacă ți-ar pune cineva această 75 a
întrebare cu privire la figură, ori la culoare, și tu ai răspunde: „Nu înțeleg, prietene, ce vrei și nu știu nici ce vorbești", acela s-ar mira probabil și ar spune: „Nu înțelegi că eu caut ceea ce este comun în toate acestea?" Sau n-ai fi în stare să răspunzi, Menon, dacă cineva te-ar întreba în aceeași ordine de idei: „Ce trăsătură comună există în rotund și în drept și în toate cele pe care le numești figuri?" Încearcă să spui, pentru a te pregăti astfel să răspunzi la întrebarea despre virtute.

MENON Nu mă întreba pe mine, Socrate, răspunde mai b
bine tu.

SOCRATE Vrei să-ți fac pe plac?

MENON Te rog.

SOCRATE Iar tu vei consimți, la rîndul tău, să-mi răspunzi la întrebarea despre virtute?

MENON Bucuros.

SOCRATE Atunci să ne dăm toată silința; într-adevăr merită.

MENON Chiar așa.

SOCRATE Hai să încerc atunci să-ți spun ce este figura. Vezi dacă accepți această definiție: să zicem că figura este singurul lucru care se asociază întotdeauna cu culoarea. Te mulțumește sau vrei să cauți altceva? Eu aș fi mulțumit c
dacă mi-ai răspunde măcar atît despre virtute.

MENON Dar asta e o definiție naivă, Socrate.

SOCRATE Ce vrei să spui?

MENON Figura este, după tine, ceea ce se asociază întotdeauna cu culoarea. Să zicem c-ar fi așa. Dar dacă cineva ar afirma că nu știe ce este culoarea și că e la fel de nedumerit ca și în privința figurii, ce valoare crezi că ar mai avea definiția ta?[11]

SOCRATE Eu cred că e adevărată. Iar dacă m-ar întreba unul din acei oameni iscusiți cărora le plac discuțiile în d
contradictoriu[12] i-aș răspunde așa: „Eu ți-am dat răspunsul; dacă ceea ce spun nu e corect n-ai decît să-mi ceri socoteală și să dovedești tu că e fals". Însă cei care vor să discute ca niște prieteni, așa cum facem noi acum,

trebuie să răspundă cu mai multă blîndețe și într-un fel mai propriu unei discuții. Și cred că este propriu unei discuții nu numai să dai răspunsuri adevărate, dar și să recurgi numai la lucrurile pe care cel întrebat recunoaște că le știe[13]. Voi încerca dar și eu să vorbesc la fel. De aceea
e spune-mi: există ceva pe care îl numești „sfîrșit"? Spun „sfîrșit" cum se spune „capăt" sau „limită". Toate acestea au același sens pentru mine. Poate că Prodicos[14] ar găsi o diferență aici, dar tu spui indiferent „s-a sfîrșit" și „a ajuns la capăt". Asta e tot ce vreau să spun, nu e nimic complicat[15].

MENON Da, folosesc aceste cuvinte și cred că înțeleg ce vrei să spui.

76 a SOCRATE Bine. Și folosești, după caz, cuvîntul „suprafață" și cuvîntul „solid", așa ca în geometrie, de pildă?

MENON Bineînțeles.

SOCRATE Atunci cred că ai să înțelegi, pornind de la ele, ce numesc eu figură. Afirm că orice figură este ceea ce mărginește un solid: adică, pe scurt, limita unui solid.

MENON Și ce spui că este culoarea, Socrate?[16]

SOCRATE Vai, Menon, ce lipsă de respect! Ceri unui om bătrîn, ca să-l încurci, să-ți răspundă la întrebări, iar tu nu vrei nici măcar să-ți amintești ce spune Gorgias că
b este virtutea și să-mi spui și mie.

MENON Întîi răspunde-mi tu, Socrate, și apoi îți voi spune și eu.

SOCRATE Chiar și legat la ochi, cel care stă de vorbă cu tine, Menon, și-ar putea da seama că ești frumos și că încă te mai îndrăgesc destui[17].

MENON De ce spui asta?

SOCRATE Fiindcă, vorbindu-mi, nu faci decît să dai porunci. Așa fac numai cei răsfățați, care se poartă ca niște tirani cîtă vreme sînt tineri. Și totodată poate nu ți-a
c scăpat cît sînt eu de slab în fața tinerilor frumoși. Am să-ți fac pe plac așadar și am să-ți răspund.

MENON Fă-mi această mare plăcere.

SOCRATE Vrei să-ți răspund în stilul lui Gorgias, ca să mă poți urmări mai ușor?

MENON Vreau, cum să nu?

SOCRATE Nu spuneți voi, după teoria lui Empedocle[18], că din lucruri pornesc niște emanații?

MENON Desigur.

SOCRATE Și că există în lucruri niște deschideri spre care și prin care circulă emanațiile?

MENON Chiar așa.

SOCRATE Și că, dintre emanații, unele se potrivesc cu anume deschideri, iar altele sînt prea mici sau prea mari d
pentru ele?

MENON Întocmai.

SOCRATE Pe de altă parte există, nu-i așa, ceva pe care îl numești vedere?

MENON Da.

SOCRATE Atunci, cum zice Pindar, „înțelege-mi vorba"[19]: culoarea este o emanație a figurilor pe potriva vederii și, ca atare, perceptibilă.

MENON Socrate, ai dat un răspuns care mi se pare excelent.

SOCRATE Probabil fiindcă am vorbit așa cum ești tu obișnuit. Și totodată înțelegi, cred, că ai putea scoate de aici și o definiție a vocii, a mirosului și a multor altor lucruri de același fel. e

MENON Chiar așa.

SOCRATE Răspunsul acesta este vrednic de o tragedie, de aceea îți place mai mult decît definiția figurii.

MENON Ce-i drept, îmi place.

SOCRATE Dar nu este mai bun, o fiu al lui Alexidemos[20]; am convingerea că prima definiție era mai bună. Cred că și tu ai judeca la fel dacă n-ar trebui să pleci înainte de mistere, cum ziceai ieri, și ai rămîne aici și te-ai iniția[21].

MENON Dar aș putea rămîne, Socrate, dacă mi-ai mai 77 a
spune multe asemenea lucruri.

SOCRATE Desigur îți voi mai putea vorbi în felul acesta, atît în folosul tău, cît și în al meu; nu dorința îmi lipsește; mă tem însă că multe de felul acesta n-o să fiu în stare să-ți spun. Dar hai încearcă și tu să-ți ții promisiunea de a defini virtutea în general, fără să faci din una mai multe, așa cum se spune în glumă ori de cîte ori cineva sparge

un lucru. Lasă virtutea întreagă și nevătămată și spune-mi
b ce este ea, doar ai drept model exemplele date de mine.

MENON Dacă-i așa, Socrate, cred că virtutea este, cum zice poetul, „să te bucuri de lucrurile frumoase și să fii puternic"[22]. Asta spun și eu că este virtutea, să dorești lucrurile frumoase și, dorindu-le, să le poți dobîndi.

SOCRATE Atunci cînd cineva dorește lucruri frumoase, nu spui oare prin asta că dorește lucruri bune?

MENON Chiar așa.

SOCRATE Spui oare că există unii care doresc lucrurile rele și alții care le doresc pe cele bune? Nu ți se pare, prea
c bunul meu prieten, că toți doresc lucrurile bune?

MENON Nu, nu mi se pare.

SOCRATE Și crezi că unii doresc lucrurile rele?

MENON Da.

SOCRATE Și spui că doresc lucrurile rele crezînd că sînt bune sau în ciuda faptului că știu că sînt rele?

MENON Cred că există ambele situații.

SOCRATE Atunci ți se pare că cineva care știe despre lucrurile rele că sînt rele poate totuși să le dorească?

MENON Desigur.

SOCRATE Ce înseamnă, după tine, să dorești un lucru?
d Să dorești să-ți aparțină?

MENON Firește, ce altceva?

SOCRATE Spui asta socotind că lucrurile rele aduc un folos celui care le posedă sau știind că ele îi sînt vătămătoare?

MENON Sînt unii care gîndesc că lucrurile rele aduc folos și alții care știu că sînt vătămătoare.

SOCRATE Și ți se pare că cei care cred că lucrurile rele aduc folos știu că lucrurile rele sînt rele?

MENON Nu mi se pare deloc așa.

SOCRATE Atunci e limpede că aceştia doresc nu lucrurile
e rele, pe care nici nu le recunosc ca rele, ci lucrurile pe care ei le cred bune, măcar că sînt rele. E limpede astfel că cei care nu-și dau seama că lucrurile rele sînt rele și cred că sînt bune doresc de fapt lucrurile bune. Nu-i așa?

MENON Mă tem că așa se întîmplă cu aceștia.

SOCRATE Și atunci? Cei care doresc, cum zici tu, lucrurile rele considerînd că ele sînt vătămătoare pentru cel căruia îi aparțin nu știu ei oare că ele vor fi vătămătoare pentru ei înșiși?

MENON Nu încape îndoială.

SOCRATE Dar pe cei supuși unei acțiuni vătămătoare 78 a
nu-i socotesc ei oare că suferă tocmai în măsura în care sînt supuși unei asemenea acțiuni?

MENON Și asta e neîndoielnic.

SOCRATE Iar pe cei care suferă nu-i așa că-i socotesc nenorociți?

MENON Ba da, după părerea mea.

SOCRATE Și există vreun om care să vrea să sufere și să fie nenorocit?

MENON Nu cred să existe, Socrate.

SOCRATE Prin urmare nimeni nu vrea lucrurile rele, Menon, cîtă vreme nu vrea să ajungă în situația asta. Căci ce altceva înseamnă să suferi decît să dorești lucrurile b
rele și să le și ai?

MENON Tare mă tem că ceea ce spui, Socrate, e adevărat și că nimeni nu vrea lucrurile rele.

SOCRATE Spuneai adineaori[23], nu-i așa, că virtutea înseamnă să dorești lucrurile bune și să ai puterea de a le dobîndi?

MENON Așa spuneam.

SOCRATE Dacă spunem asta, nu crezi oare că faptul de a vrea lucrurile bune este comun tuturor și că nimeni nu este superior altuia în această privință?

MENON Sigur că da.

SOCRATE Atunci e limpede că, dacă cineva este superior altcuiva, el nu poate fi superior decît prin faptul de a putea.

MENON Desigur.

SOCRATE Așadar, pare-se, aceasta este, după tine, definiția virtuții: a putea să dobîndești lucrurile bune. c

MENON Sînt întru totul de acord, Socrate, cu felul în care înfățișezi acum lucrurile.

SOCRATE Hai să vedem dacă partea asta din definiția

ta e adevărată: se prea poate să ai dreptate. Să fii în stare să dobîndeşti lucrurile bune asta spui tu că e virtutea, nu?

MENON Întocmai.

SOCRATE Iar lucruri bune numeşti, de pildă, sănătatea şi bogăţia?

MENON Şi să ai aur şi argint, să ai onoruri şi funcţii în cetate.

SOCRATE Mai sînt, după tine, şi alte lucruri bune, pe lîngă acestea?

d MENON Nu, cam acestea sînt toate, zic eu.

SOCRATE Bine. Aşadar, după Menon, oaspetele ereditar al Marelui Rege[24], virtutea înseamnă să agoniseşti aur şi argint. Adaugi oare la faptul însuşi al procurării menţiunea „potrivit cu dreptatea faţă de oameni şi faţă de zei" sau asta nu te interesează şi chiar dacă cineva dobîndeşte aur şi argint împotriva dreptăţii, tu tot virtute numeşti fapta lui?

MENON Nici gînd, Socrate.

SOCRATE Atunci o numeşti faptă urîtă?

MENON Întocmai aşa.

SOCRATE Trebuie deci ca faptul însuşi al procurării de bunuri să se îmbine cu dreptatea, cu chibzuinţa, cu pietatea sau cu vreo altă parte a virtuţii; dacă nu, nu-i vom putea
e spune virtute, chiar dacă ne face să dobîndim bunuri.

MENON Într-adevăr, cum ar putea fi virtute fără ele?

SOCRATE Iar a nu agonisi aur şi argint, nici pentru sine, nici pentru altul, atunci cînd dreptatea se opune, nu este şi renunţarea aceasta o virtute?

MENON De bună seamă că este.

SOCRATE Prin urmare dobîndirea unor asemenea bunuri nu ţine mai mult de virtute decît renunţarea[25] la ele, ci,
79 a dimpotrivă, se pare că actul care se îmbină cu dreptatea va fi virtute, iar cel lipsit de aşa ceva, o faptă urîtă.

MENON Mi se pare că nu poate fi altfel de cum zici.

SOCRATE N-am spus noi, însă, puţin mai înainte[26], că fiecare din acestea, dreptatea, chibzuinţa şi celelalte, sînt părţi ale virtuţii?

MENON Ba da.

SOCRATE Vrei cumva să rîzi de mine, Menon?

MENON Cum asta, Socrate?

SOCRATE Păi tocmai[27] te rugasem să nu rupi și să nu fărămițezi virtutea și-ți dădusem și exemple de cum trebuie să răspunzi, iar tu, fără să ții seama de nimic, îmi spui că virtutea înseamnă să fii în stare să dobîndești bunuri, b potrivit cu dreptatea. Iar dreptatea spui că este o parte a virtuții, nu?

MENON Întocmai.

SOCRATE Urmează deci din afirmațiile cu care te-ai arătat de acord[28] că virtutea este faptul de a acționa în orice împrejurare potrivit cu o parte a virtuții. Doar spui că dreptatea este o parte a virtuții și că la fel sînt toate celelalte.

MENON Cum așa?

SOCRATE Vreau să spun că te rugasem să definești virtutea ca un tot, iar tu, departe de asta, spui că orice acțiune este virtute dacă comportă o parte a virtuții, de parcă, gata, ai fi definit virtutea în general și eu ar urma s-o recu- c nosc acum în bucățile în care ai fărîmițat-o. Din această cauză mă tem că trebuie s-o luăm din nou de la început și să-ți pun iarăși aceeași întrebare: „Iubite Menon, ce înțelegi că este virtutea, atunci cînd spui că orice acțiune care comportă o parte a virtuții este virtute? Căci asta spunem cînd afirmăm că orice acțiune care comportă dreptatea este virtute. Sau ție ți se pare că nu mai e nevoie să reluăm aceeași întrebare, ci crezi că putem ști ce este o parte a virtuții fără a ști ce e virtutea însăși?

MENON Nu cred asta.

SOCRATE Dacă-ți mai amintești, cînd ți-am răspuns eu d ție în legătură cu definiția figurii am înlăturat amîndoi o încercare similară de a răspunde pornind de la elemente pe care tocmai urma să le căutăm și asupra cărora nu căzusem încă de acord[29].

MENON Pe drept cuvînt am înlăturat-o, Socrate.

SOCRATE În acest caz, prea bunul meu prieten, cîtă vreme încă mai căutăm o definiție a virtuții în general, să nu-ți închipui că vei lămuri pe cineva cu privire la ea dacă răspunsul tău va pleca de la părțile sale, nici că vei defini orice altceva după metoda asta, ci să fii convins că

e va fi nevoie să ți se pună din nou întrebarea de la început: „Pe ce definiție a virtuții se întemeiază spusele tale?" Sau ți se pare că ceea ce spun e fără noimă?

MENON Ba mi se pare că ai toată dreptatea.

SOCRATE Dacă-i așa, atunci răspunde-mi iar, luînd-o de la început: ce spuneți voi, tu și prietenul tău, că este virtutea?

MENON Socrate, auzisem eu înainte chiar de a te întîlni
80 a că nu faci altceva decît să te pui pe tine însuți și pe alții în încurcătură. Iar acuma parcă mi-ai făcut o vrajă, niște farmece, parcă m-ai robit pe de-a întregul unui descîntec, în așa fel încît mi-e plină mintea de nedumerire. Dacă putem glumi un pic, îmi pare că semeni leit, și la chip[30], și altfel, cu peștele acela mare și turtit care trăiește în mare și se cheamă torpilă[31]. Căci și el amorțește pe oricine se apropie de el și îl atinge, cum simt că faci tu cu mine acum. Zău,
b Socrate, mi-au amorțit și sufletul și vorba de nu știu ce să-ți mai răspund. Și doar am rostit de mii de ori atîtea cuvîntări despre virtute, în fața unui mare public și, pe cît mi se părea, cu mult succes. Acum însă nu sînt deloc în stare să spun nici măcar ce este virtutea. Cred că e bună hotărîrea ta de a nu pleca de aici să călătorești pe mare sau altfel[32], căci dacă te-ai purta la fel într-o altă cetate, ca străin, mă tem că te-ar închide ca vrăjitor[33].

SOCRATE Ești tare șiret, Menon, era cît pe-aci să mă păcălești.

MENON Cum așa, Socrate?

c SOCRATE Îmi dau seama acum de ce ai făcut această comparație.

MENON Și de ce crezi c-am făcut-o?

SOCRATE Ca să-ți răspund și eu cu una[34]. Eu știu că tuturor tinerilor frumoși le place să fie comparați. Au de cîștigat din asta, căci lucrurile cu care sînt comparați cei frumoși sînt la rîndul lor frumoase, așa cred. Eu însă n-am să-ți răspund cu altă comparație. În ce mă privește, dacă peștele-torpilă amorțește el însuși atunci cînd îi amorțește pe ceilalți[35], atunci semăn cu el; dacă nu, nu semăn. Fiindcă eu n-am la îndemînă nici un răspuns atunci cînd îi pun în
d încurcătură pe alții. În clipa de față, eu însumi nu știu

ce este virtutea, iar tu, deşi poate ştiai înainte de a te apropia de mine, acum semeni leit cu un neştiutor[36]. Şi totuşi vreau să cercetez ce anume este ea împreună cu tine.

MENON Şi cum ai să cauţi, Socrate, un lucru despre care habar nu ai ce este? Pe care anume dintre toate lucrurile neştiute îţi propui să-l descoperi? Sau, admiţînd că dai chiar peste el, cum ai să ştii că tocmai el este ceea ce nu ştiai?

SOCRATE Înţeleg ce vrei să spui, Menon. Iată că ne e pui în faţa[37] unui subiect de controversă: omul nu poate să caute nici ceea ce ştie, nici ceea ce nu ştie. Nu poate să caute ceea ce ştie, fiindcă ştie şi nimeni n-are nevoie să caute ceea ce ştie; nu poate să caute nici ceea ce nu ştie, fiindcă nu ştie ce anume să caute[38].

MENON Şi chiar nu ţi se pare un raţionament corect 81 a formulat, Socrate?

SOCRATE Nu, nu mi se pare.

MENON Poţi să-mi spui de ce?

SOCRATE Pot. Am auzit nişte oameni, bărbaţi şi femei, pricepuţi la cele divine...

MENON Şi ce spuneau?

SOCRATE Lucruri adevărate, pe cît îmi pare mie, şi frumoase.

MENON Dar ce anume spuneau şi cine sînt ei?

SOCRATE Sînt preoţii şi preotesele[39] care se străduiesc să poată explica lucrurile pe care le au în grijă. Tot aşa vorbeşte şi Pindar, şi alţi poeţi, mulţi la număr, toţi cei b care sînt inspiraţi de zei[40]. Ascultă ce spun ei şi vezi dacă ţi se pare adevărat.

Spun ei că sufletul omului e nemuritor şi că uneori el părăseşte viaţa, noi zicem „moare", alteori se reîntoarce la ea, niciodată însă nu piere. De aceea trebuie să dăm dovadă de-a lungul întregii vieţi, de cea mai mare pietate: căci[41] „celor cărora Persephone le primeşte ispăşirea vechii lor dureroase greşale ea le trimite iarăşi sufletul, în al nouălea an[42], pe tărîmul luminii de sus; dintre ei se înalţă regii slăviţi şi bărbaţii cu ageră vlagă şi cu mintea mare; c eroi[43] fără prihană sînt ei numiţi apoi între oameni, de-a pururi".

Aşadar nu există lucru pe care sufletul să nu-l fi învăţat, pentru că este nemuritor şi de mai multe ori născut şi a privit ce se află şi în lumea de aici şi în Hades[44] şi pretutindeni; de aceea nu e de mirare că el îşi poate aminti,
d despre virtute şi despre celelalte, cele pe care le-a ştiut mai înainte. Cum nici o parte a naturii nu e străină de celelalte, iar sufletul le-a cunoscut pe toate, nimic nu-l împiedică pe cel ce-şi reaminteşte un singur lucru — şi asta e ceea ce numesc oamenii a şti — să le descopere pe toate celelalte, dacă are curaj şi nu se dă bătut în timp ce caută. Căci tot ce căutăm să ştim şi tot ce ştim nu e decît reamintire.

Nu trebuie dar să ne lăsăm convinşi de argumentul sofistic de adineaori: el ar face din noi nişte leneşi şi numai
e oamenii nevolnici îl ascultă cu plăcere. Doctrina reamintirii, dimpotrivă, ne face activi şi iscoditori; tocmai fiindcă sînt convins că e adevărată vreau să caut împreună cu tine ce este virtutea.

MENON Prea bine, Socrate. Dar ce te face să spui că noi nu învăţăm nimic nou şi că ceea ce numim ştiinţă este de fapt reamintire? Poţi să-mi dovedeşti că aşa stau lucrurile?

SOCRATE Abia ţi-am spus[45] că eşti plin de şiretlicuri,
82 a Menon, şi uite că mă întrebi dacă pot să te învăţ ceva, tocmai eu care spun că nu există învăţătură, ci doar reamintire. De bună seamă vrei să mă faci să mă contrazic şi să mă prinzi chiar acum asupra faptei.

MENON Cîtuşi de puţin, Socrate, ţi-o jur pe Zeus. Nu asta urmăream, te-am întrebat aşa din obişnuinţă. Totuşi, dacă poţi să-mi arăţi cumva că lucrurile stau aşa cum spui, arată-mi.

SOCRATE Nu e uşor, sînt însă gata, de dragul tău, să-mi dau toată silinţa. Cheamă, te rog, aici pe unul dintre mulţii
b sclavi pe care i-ai adus cu tine, pe oricare vrei, ca să-ţi arăt asupra lui ceea ce-mi ceri.

MENON Prea bine. (Către un sclav) Apropie-te.

SOCRATE Este grec şi vorbeşte greceşte?

MENON Bineînţeles, doar e născut în casa mea.

SOCRATE Acum fii atent şi vezi cum ţi se pare, îşi reaminteşte singur sau învaţă de la mine?

MENON Am să fiu atent.

SOCRATE Spune-mi, prietene, ştii că o suprafaţă de felul acesta[46] este un pătrat?

SCLAVUL Ştiu.

SOCRATE Este un pătrat pentru că toate laturile acestea, patru la număr, sînt egale, nu? c

SCLAVUL Desigur.

SOCRATE Şi pentru că liniile acestea care trec prin mijlocul pătratului[47] sînt egale şi ele?

SCLAVUL Da.

SOCRATE O suprafaţă de felul acesta ar putea fi mai mare sau mai mică?

SCLAVUL Desigur.

SOCRATE Dacă latura aceasta ar fi de două picioare şi cealaltă tot de două, de cîte picioare ar fi întregul? Gîndeşte-te aşa: dacă latura asta ar fi de două picioare, iar cealaltă numai de un picior, nu-i aşa că suprafaţa ar fi de două ori un picior?

SCLAVUL Ba da.

SOCRATE Însă de vreme ce şi latura asta e de două d
picioare, atunci avem de două ori doi, nu?

SCLAVUL Aşa avem.

SOCRATE Deci suprafaţa are de două ori două picioare, nu?

SCLAVUL Da.

SOCRATE Cît fac de două ori două picioare? Socoteşte şi spune.

SCLAVUL Patru, Socrate.

SOCRATE N-ar putea exista o altă suprafaţă, dublă faţă de aceasta, dar de acelaşi fel, avînd de asemenea toate laturile egale?

SCLAVUL Ba da.

SOCRATE Şi cîte picioare ar avea ea?

SCLAVUL Opt.

SOCRATE Încearcă acum să-mi spui cîte picioare va avea fiecare dintre laturile ei. Latura pătratului de aici este e
de două picioare; cît de mare va fi latura pătratului dublu?

SCLAVUL Este limpede, Socrate, că va fi dublă.

SOCRATE Observi, Menon, că nu-l învăţ nimic şi nu fac decît să-i pun întrebări. Acum el crede că ştie cît de mare

este latura care dă un pătrat de opt picioare. Nu ți se pare?

MENON Ba așa mi se pare.

SOCRATE Și chiar știe?

MENON Nu, deloc[48].

SOCRATE Crede că latura lui ar fi dublă față de latura primului pătrat, nu?

MENON Ba da.

SOCRATE Acum privește cum își va reaminti treptat soluția corectă. Iar tu răspunde-mi. Spui că o suprafață
83 a dublă se obține de la o latură dublă, nu-i așa? Nu vorbesc de o suprafață care are o latură mai lungă și una mai scurtă, ci de una care are toate laturile egale, la fel ca pătratul acesta, dar este dublă față de el, adică de opt picioare. Ia gîndește-te dacă mai crezi că latura ei este dublă?

SCLAVUL Așa cred.

SOCRATE Nu-i așa că linia asta va ajunge dublă dacă adăugăm, pornind de aici, încă o linie de aceeași lungime?

SCLAVUL Desigur.

SOCRATE Și spui că ea va da suprafața de opt picioare atunci cînd vom avea patru laturi egale?

b SCLAVUL Da.

SOCRATE Să desenăm atunci, pornind de la ea, patru laturi egale. Asta ar fi suprafața de opt picioare de care vorbeai, nu?

SCLAVUL Desigur.

SOCRATE Dar nu există în interiorul ei aceste patru suprafețe egale fiecare cu pătratul nostru de patru picioare?

SCLAVUL Ba da.

SOCRATE Atunci cît e de mare întreaga suprafață? Nu e de patru ori mai mare?

SCLAVUL Nu poate fi altminteri.

SOCRATE Și un lucru de patru ori mai mare decît altul poate fi dublul lui?

SCLAVUL Nu, pe Zeus, nu poate.

SOCRATE Dar cum este?

SCLAVUL Este cvadruplu.

c SOCRATE Înseamnă, prietene, că de la o latură dublă se obține o suprafață cvadruplă, nu dublă.

SCLAVUL Adevărat.

SOCRATE Într-adevăr, de patru ori patru picioare fac şaisprezece, nu-i aşa?

SCLAVUL Ba da.

SOCRATE Şi ce latură va avea pătratul de opt picioare? Doar latura aceasta dublă dă un pătrat cvadruplu, nu?

SCLAVUL Ba da.

SOCRATE Iar jumătate din ea dă un pătrat de patru picioare?[49]

SCLAVUL Da.

SOCRATE Bine; suprafaţa de opt picioare nu este oare dublă faţă de aceasta care e de patru picioare şi jumătate din aceasta, care e de şaisprezece?

SCLAVUL Ba da.

SOCRATE Şi ea va avea o latură mai mare decît asta de aici, dar mai mică decît cea de acolo. Nu-i aşa? d

SCLAVUL Mie aşa mi se pare.

SOCRATE Foarte bine. Răspunde-mi acum întocmai aşa cum crezi că e corect. Şi spune-mi: latura asta era de două picioare, cealaltă de patru, nu?

SCLAVUL Ba da.

SOCRATE Şi trebuie ca latura pătratului de opt picioare să fie mai mare decît latura asta de două picioare şi mai mică decît cea de patru picioare.

SCLAVUL Aşa trebuie.

SOCRATE Atunci încearcă să spui cît de mare crezi că e va fi ea?

SCLAVUL De trei picioare.

SOCRATE Dacă e de trei picioare, atunci adăugăm la latura asta jumătate din lungimea ei şi vom avea cu totul trei picioare, nu-i aşa? Aici e o lungime de două picioare, aici una de un picior; la fel şi în partea asta: două picioare şi un picior. Şi iată am obţinut suprafaţa de care vorbeai.

SCLAVUL Întocmai.

SOCRATE Dar dacă are trei picioare într-o direcţie şi trei picioare în cealaltă direcţie, suprafaţa totală nu măsoară oare de trei ori trei picioare?

SCLAVUL Fără îndoială.

SOCRATE Şi cît fac de trei ori trei picioare?

SCLAVUL Nouă.

SOCRATE Dar pătratul dublu față de cel dintîi cîte picioare trebuia să aibă?

SCLAVUL Opt.

SOCRATE Înseamnă că suprafața de opt picioare nu se obține nici de la o latură de trei picioare.

SCLAVUL Nu, nu se obține așa.

SOCRATE Dar de la ce latură se obține ea? Încearcă
84 a să ne spui exact, iar dacă nu vrei să socotești, atunci arată pe figură latura[50].

SCLAVUL Dar nu știu, Socrate, zău nu știu.

SOCRATE Înțelegi și de data asta, Menon, pînă unde a pășit pe calea reamintirii? La început nu știa care e latura unui pătrat de opt picioare — nu știe de altfel nici acum — dar își închipuia atunci că știe și a răspuns cu îndrăzneală,
b ca unul care știe, fără să-și dea seama de dificultate. Acum își dă seama și, dacă nu știe, măcar nu crede că știe.

MENON Ai dreptate.

SOCRATE Și nu ți se pare că acum este într-o situație mai bună față de lucrul pe care nu-l știa?

MENON Sînt convins de asta.

SOCRATE Făcîndu-l să se simtă în încurcătură și amorțindu-l, ca peștele-torpilă[51], oare i-am pricinuit vreun rău?

MENON Nu, nu cred.

SOCRATE Atunci ceea ce am înfăptuit îl va ajuta, pe cît se pare, să descopere în ce situație se află: fiindcă acum, văzînd că nu știe, va căuta bucuros să afle, în vreme ce mai înainte îi venea ușor să creadă că poate spune și repeta,
c în auzul multora[52], că pătratul dublu trebuie să aibă latura dublă.

MENON Așa se pare.

SOCRATE Crezi oare că, înainte de a fi ajuns în încurcătură, dîndu-și seama că nu știe, și înainte de a se fi născut astfel în el dorința de a ști, ar fi încercat el să afle singur sau de la altul ceea ce nu știa, dar i se părea că știe?

MENON Nu, nu cred, Socrate.

SOCRATE Atunci faptul că l-am amorțit i-a adus un cîștig?

MENON Așa cred.

SOCRATE Priveşte acum la ce descoperiri îl va duce această nedumerire în timp ce, fără ca eu să-l învăț ceva, ci doar întrebîndu-l, va căuta împreună cu mine; ia bine d
seama şi vezi dacă mă vei prinde învățîndu-l sau explicîndu-i ceva şi nu aflînd prin întrebări propriile lui păreri. — Iar tu, răspunde-mi. Avem aici un pătrat de patru picioare, înțelegi?

SCLAVUL Da.

SOCRATE Şi i-am putea adăuga aici un al doilea pătrat, egal cu el, nu?

SCLAVUL Da.

SOCRATE Şi aici un al treilea, egal cu fiecare dintre ele, nu?

SCLAVUL Da.

SOCRATE Şi nu-i aşa c-am putea completa totul adăugînd pătratul de aici din colț?

SCLAVUL Desigur.

SOCRATE Iar aceste patru pătrate egale formează împreună un alt pătrat, nu? e

SCLAVUL Da.

SOCRATE Şi de cîte ori este mai mare acest întreg față de primul pătrat?

SCLAVUL De patru ori.

SOCRATE Dar noi aveam nevoie de un pătrat dublu, îți aminteşti, nu?

SCLAVUL Desigur.

SOCRATE Dar dacă ducem în fiecare pătrat această linie de la un unghi la celălalt, nu-i aşa că le tăiem pe 85 a
toate în două?[53]

SCLAVUL Ba da.

SOCRATE Şi nu-i aşa că avem astfel patru linii egale care formează acest nou pătrat?

SCLAVUL Aşa e.

SOCRATE Gîndeşte-te acum: cît de mare este acest pătrat?

SCLAVUL Nu ştiu.

SOCRATE Dar nu-i aşa că fiecare din aceste linii a tăiat cele patru pătrate pe care le aveam lăsînd în interiorul noului pătrat cîte o jumătate din ele? Nu-i aşa?

SCLAVUL Așa e.

SOCRATE Și cîte asemenea jumătăți sînt în noul pătrat?

SCLAVUL Patru.

SOCRATE Dar cîte sînt în pătratul acesta de la care am pornit?

SCLAVUL Două.

SOCRATE Și cît e patru față de doi?

SCLAVUL Dublul lui.

b SOCRATE De cîte picioare este deci noul pătrat?

SCLAVUL De opt picioare.

SOCRATE Ce latură are el?

SCLAVUL Aceasta.

SOCRATE Linia aceasta care merge de la un unghi la celălalt în pătratul de patru picioare?

SCLAVUL Da.

SOCRATE Această linie, cei pricepuți o numesc diagonală. Dacă îi spunem și noi tot așa, atunci tu, sclav al lui Menon, afirmi că pătratul dublu se obține de la diagonală.

SCLAVUL Întocmai așa, Socrate.

SOCRATE Ce crezi, Menon? Există în răspunsurile lui vreo părere care să nu fi fost a lui proprie?

c MENON Nu, toate au fost ale lui.

SOCRATE Și totuși el nu știa soluția, așa cum am spus puțin mai înainte[54].

MENON Adevărat.

SOCRATE Aceste păreri existau deci în el, nu crezi?

MENON Ba da.

SOCRATE Deci și în cel care nu știe există păreri adevărate chiar cu privire la lucrurile pe care el nu le știe, nu?

MENON Pare neîndoielnic.

SOCRATE Deocamdată aceste păreri au început să răsară în el ca prin vis: dar dacă cineva îi va pune din nou aceste întrebări, de multe ori și în multe chipuri, fii sigur că pînă
d la sfîrșit el va ști aceste lucruri la fel de bine ca oricare altul.

MENON S-ar putea.

SOCRATE E adevărat că le va ști fără să-l învețe nimeni, numai din întrebări, regăsind singur, din sine însuși, toată știința?

MENON Da.

SOCRATE Dar a regăsi singur, din sine însuşi, ştiinţa nu înseamnă tocmai a-ţi reaminti?

MENON Desigur.

SOCRATE În cazul ăsta, ştiinţa pe care o are el acum, ori a dobîndit-o cîndva, ori o avea dintotdeauna, nu-i aşa?

MENON Ba da.

SOCRATE Desigur, dacă o avea dintotdeauna, înseamnă că ştia acest lucru dintotdeauna; dar dacă a dobîndit-o cîndva, atunci în nici un caz n-a putut-o dobîndi în viaţa aceasta. Doar nu l-a învăţat nimeni geometria, nu? El e
însă se va comporta exact la fel în privinţa oricărei geometrii şi a tuturor celorlalte ştiinţe. L-a învăţat oare cineva toate aceste lucruri? Tu ar trebui să ştii, mai ales că în casa ta s-a născut şi a crescut.

MENON Iar eu ştiu bine că nimeni nu l-a învăţat vreodată ceva.

SOCRATE Dar are el sau nu părerile pe care le-a exprimat?

MENON Le are, Socrate, fără doar şi poate.

SOCRATE Iar dacă nu le-a dobîndit în viaţa aceasta, 86 a
nu este limpede acum că le-a căpătat într-o altă vreme şi că le avea dinainte?

MENON Fireşte.

SOCRATE Iar vremea asta nu e oare cea cînd el nu era încă om?

MENON Ba da.

SOCRATE Dar dacă admitem că şi în timpul existenţei lui ca om, şi înainte de ea, se află în el păreri adevărate care, o dată trezite prin întrebări, devin ştiinţă, nu înseamnă oare că sufletul lui deţine învăţătură dintotdeauna? E limpede doar că el există dintotdeauna, ca om sau nu.

MENON E evident.

SOCRATE Atunci, dacă adevărul despre lucruri există b
dintotdeauna în sufletul nostru, nu-i aşa că sufletul nostru trebuie să fie nemuritor şi că trebuie deci să încercăm, cu încredere, să descoperim şi să ne reamintim tot ceea ce, întîmplător, nu ştim acum, adică tot ce deocamdată am uitat?

MENON Nu ştiu de ce, Socrate, dar mi se pare că ai dreptate.

SOCRATE Şi mie mi se pare, Menon. De fapt, în ce-ţi spuneam există lucruri pe care nu le-aş putea susţine cu tot dinadinsul: dar că, socotindu-ne datori să căutăm ceea ce nu ştim, devenim mai buni, mai curajoşi şi mai puţin leneşi decît dacă am crede că ceea ce nu ştim nici nu e cu putinţă să aflăm, nici nu sîntem datori să căutăm,
c pentru această convingere aş lupta cu înverşunare, atît cît îmi stă în putere şi cu vorba, şi cu fapta.

MENON Şi aici mi se pare că ai dreptate, Socrate.

SOCRATE Atunci, de vreme ce sîntem de acord că oricine trebuie să caute să afle ceea ce nu ştie, vrei să încercăm să căutăm împreună ce este virtutea?

MENON Sigur că da. Totuşi, Socrate, mi-ar face cea mai mare plăcere să aflu, gîndindu-mă eu însumi şi ascultîndu-te pe tine, răspunsul la prima mea întrebare, şi anume cum trebuie să considerăm că dobîndesc oamenii
d virtutea: învăţînd-o de la alţii, primind-o de la natură sau venindu-le pe alte căi.

SOCRATE Să ştii, Menon, că dacă eu aş hotărî nu numai pentru mine, ci şi pentru tine, n-am cerceta dacă virtutea poate fi învăţată de la altul sau nu, mai înainte de a căuta, în primul rînd, ce este virtutea în ea însăşi. Dar, de vreme ce tu nu încerci să-ţi impui nimic, de bună seamă ca să rămîi un om liber[55], iar mie cauţi să-mi impui voinţa ta şi chiar mi-o impui, n-am încotro, am să-ţi dau ascultare.
e Se pare deci că trebuie să cercetăm ce calităţi are un lucru care încă nu ştim ce este. Dar ce-ar fi dacă ţi-ai slăbi măcar puţin asuprirea şi mi-ai îngădui să cercetez *prin ipoteză* dacă virtutea se poate învăţa de la altul sau nu. Spun „prin ipoteză" aşa cum fac adesea, în cercetările lor, geometrii: dacă cineva ar întreba, în legătură cu o suprafaţă, de pildă, dacă este posibil să se înscrie sub formă de triunghi o suprafaţă dată într-un cerc dat, geo-
87 a metrul ar răspunde: „Încă nu ştiu dacă este cu putinţă un astfel de lucru, dar cred că am un fel de ipoteză folositoare pentru problema noastră şi anume: dacă această suprafaţă este de aşa natură încît cel care o construieşte

sub formă de paralelogram pe ⟨o parte din⟩ diametrul cercului să poată construi pe partea rămasă un paralelogram asemenea cu primul, mi se pare că lucrurile stau într-un fel, iar dacă n-o poate construi așa, atunci ele stau altfel[56]. Vreau b așadar să-ți explic prin ipoteză ce se întîmplă cu înscrierea în cerc a acestei suprafețe, este ea posibilă sau nu."

La fel să procedăm și noi cu virtutea; de vreme ce nu știm nici ce este, nici ce calități are, să cercetăm prin ipoteză dacă poate fi învățată de la altul sau nu, spunînd așa: admițînd că virtutea este de natura uneia dintre părțile constitutive ale sufletului, ⟨de natura căreia ar trebui ea să fie⟩ pentru a putea fi învățată de la altul? Și mai întîi, dacă ea este de altă natură decît știința, poate fi ea învățată de la altul sau, așa cum tocmai spuneam, dobîndită prin reamintire? (N-are nici o importanță ce cuvînt folosim, contează numai dacă poate fi învățată). Sau e limpede c pentru oricine că numai știința poate fi învățată?

MENON Mie așa mi se pare.

SOCRATE Atunci, dacă virtutea e o știință, e limpede că ea poate fi învățată.

MENON Cum ar putea fi altfel?

SOCRATE Am scăpat deci repede de întrebarea asta: dacă este de natura științei, virtutea poate fi învățată, dacă nu, nu.

MENON Într-adevăr.

SOCRATE Ceea ce trebuie să cercetăm după asta e, cred eu, dacă virtutea e știință sau altceva decît știință.

MENON Și mie mi se pare că asta urmează să cercetăm d acum.

SOCRATE Dar stai puțin. Menținem sau nu ipoteza enunțată de noi că virtutea nu e altceva decît binele?

MENON Neapărat.

SOCRATE Atunci, dacă există vreun alt bine, în afara științei, se prea poate ca virtutea să nu fie o știință; dar dacă nu există nici un bine pe care știința să nu-l cuprindă, atunci am fi îndreptățiți să presupunem că el are ceva comun cu știința.

MENON Așa este.

SOCRATE E adevărat că virtutea ne face să fim buni?

MENON Da.

e SOCRATE Iar dacă sîntem buni, sîntem şi folositori: căci lucrurile bune sînt folositoare, nu?

MENON Da.

SOCRATE Prin urmare virtutea este şi ea un lucru folositor?

MENON Aşa rezultă din ceea ce am admis.

SOCRATE Să cercetăm atunci pe rînd lucrurile folositoare pentru noi. Sănătatea, să zicem, şi puterea şi frumuseţea şi, de bună seamă, bogăţia[57]: despre acestea, şi despre altele de felul lor, spunem că sînt folositoare. Nu?

MENON Da.

88 a SOCRATE Dar despre aceleaşi lucruri spunem uneori că sînt vătămătoare; nu spui şi tu aşa?

MENON Ba chiar aşa spun.

SOCRATE Atunci gîndeşte-te cînd ne e de folos şi cînd ne dăunează să ne lăsăm conduşi de vreunul din aceste lucruri. Nu-i aşa că atunci cînd le întrebuinţăm cum trebuie ele ne sînt de folos, iar cînd nu, ne dăunează?

MENON Desigur.

SOCRATE Hai să privim acum şi spre cele ale sufletului. Nu-i aşa că există lucruri pe care le numeşti cumpătare, dreptate, curaj, uşurinţă de a învăţa, memorie, generozitate şi toate cele de felul acestora?

MENON Există.

b SOCRATE Vezi atunci, printre aceste lucruri, dacă cele care crezi că nu sînt ştiinţă, ci altceva decît ştiinţă, nu sînt folositoare uneori, iar alteori vătămătoare? De pildă curajul, atunci cînd el nu este chibzuinţă, ci doar un fel de îndrăzneală[58]. Nu-i aşa că omul, cînd îndrăzneşte fără judecată iese vătămat, iar cînd o face cu judecată iese cîştigat?

MENON Ba da.

SOCRATE Nu la fel stau lucrurile şi cu cumpătarea ori cu uşurinţa de a învăţa? Lucrurile pe care le învăţăm şi le deprindem cu judecată sînt folositoare, iar cînd lipseşte judecata sînt vătămătoare, nu?

MENON Întocmai aşa.

c SOCRATE Şi, în general, nu-i aşa că tot ceea ce întreprinde şi tot ceea ce îndură sufletul, cînd îl călăuzeşte raţiu-

nea, are ca rezultat fericirea, iar cînd îl călăuzește nesăbuința, ajunge la rezultatul contrar?

MENON Așa se pare.

SOCRATE Atunci, dacă virtutea face parte dintre înclinările sufletului și dacă ea este în mod necesar folositoare, ea trebuie să fie rațiune, deoarece nici o înclinare a sufletului, luată în sine, nu este nici folositoare, nici vătămătoare, ci devine vătămătoare sau folositoare, după cum i se adaugă rațiunea sau nesăbuința. După raționamentul d
ăsta, virtutea trebuie să fie un fel de rațiune, de vreme ce este folositoare.

MENON Sînt de aceeași părere.

SOCRATE Să luăm acum și celelalte lucruri despre care spuneam adineaori că sînt cînd bune cînd vătămătoare, bogăția și cele de felul ei, nu-i așa că întocmai cum rațiunea face folositoare celelalte înclinări ale sufletului atunci cînd le călăuzește, iar nesăbuința le face vătămătoare, la fel se întîmplă și cu ele: atunci cînd sufletul le folosește și le îndrumă cum trebuie, el le face folositoare și cînd nu, le e
face vătămătoare?

MENON Desigur.

SOCRATE Iar sufletul dotat cu rațiune le călăuzește cum trebuie și sufletul fără rațiune le călăuzește greșit, nu?

MENON Fără îndoială.

SOCRATE Atunci nu-i așa că putem spune în general că, la om, toate depind de suflet, iar facultățile sufletului depind la rîndul lor de rațiune, cîtă vreme vor să fie bune? 89 a
Rezultă că utilul este rațiune. Pe de altă parte, am stabilit că virtutea este utilă, nu?

MENON Desigur.

SOCRATE Înseamnă că virtutea este rațiune, fie în întregime, fie numai în parte, nu?

MENON Mi se pare că spusele tale sînt adevărate, Socrate.

SOCRATE Atunci, dacă lucrurile stau astfel, oamenii buni nu sînt buni de la natură.

MENON Nici eu nu cred asta.

SOCRATE Într-adevăr, iată ce s-ar întîmpla în cazul b
acesta: dacă oamenii s-ar naște buni de la natură, atunci de bună seamă s-ar găsi la noi oameni în stare să-i recu-

noască, printre tineri, pe cei buni de la natură, iar noi, ştiind astfel care sînt, i-am lua şi i-am păzi în Acropolă, zăvorîndu-i mult mai straşnic decît aurul[59], ca nu cumva să-i strice cineva şi ca ei, odată ajunşi oameni în toată firea, să-i poată fi cetăţii de folos.

MENON Aşa s-ar părea, Socrate.

SOCRATE Dar, de vreme ce oamenii buni nu sînt buni de
c la natură, nu înseamnă că ei sînt buni datorită învăţăturii?

MENON Cred că nu poate fi altfel, Socrate; şi reiese limpede din ipoteza noastră că, dacă virtutea este ştiinţă, atunci ea poate fi învăţată de la altul.

SOCRATE Se poate să fie aşa, zău; dar nu cumva n-a fost bine că am admis asta?

MENON Totuşi adineaori[60] ni se părea c-a fost bine.

SOCRATE Vezi însă că nu numai adineaori trebuie să ni se pară că am avut dreptate, ci şi acum şi mai tîrziu, dacă ceea ce am spus stă într-adevăr în picioare.

d MENON Cum aşa? Ce ai în vedere de nu-ţi mai place ce am spus şi pui la îndoială faptul că virtutea ar fi ştiinţă?

SOCRATE Am să-ţi spun, Menon. Că virtutea, dacă e ştiinţă, poate fi învăţată de la altul, asta nu pun la îndoială; gîndeşte-te însă dacă nu cumva am dreptate să mă îndoiesc că e ştiinţă. Să te întreb ceva: dacă un lucru oarecare, nu numai virtutea, poate fi învăţat de la altul, nu înseamnă oare că pentru acel lucru trebuie să existe profesori şi elevi?

e MENON Aşa cred.

SOCRATE Şi dimpotrivă, un lucru pentru care nu există nici profesori nici elevi, nu-i aşa că sîntem îndreptăţiţi să presupunem că nu poate fi învăţat de la altul?

MENON Şi asta-i adevărat; dar nu există, după tine, profesori de virtute?

SOCRATE Eu, în orice caz, deşi mă străduiesc în fel şi chip să dau de ei, nu reuşesc. Şi totuşi îi caut cu ajutorul multor oameni, şi mai ales cu ajutorul celor pe care îi socotesc cei mai pricepuţi în această privinţă. Şi uite tocmai la timp s-a aşezat acum lîngă noi Anytos[61]: hai să-l luăm părtaş la căutarea noastră. Ar fi un lucru foarte
90 a nimerit: Anytos e fiul unui om înainte de toate bogat şi priceput, Anthemion[62], care n-a ajuns bogat dintr-o întîm-

plare, nici nu și-a căpătat avutul de la cineva, ca Ismenias din Teba, care a primit nu de mult comorile lui Policrate[63], ci și-a adunat averea prin propria lui iscusință și strădanie; pe lîngă asta, nu poate fi socotit un cetățean trufaș, îngîmfat și nesuferit, ci un om la locul său și binecrescut; în b sfîrșit, el l-a crescut și instruit bine pe fiul său, după cum socotește poporul Atenei: doar e ales în cele mai înalte magistraturi. Alături de asemenea oameni e bine să căutăm dacă există sau nu profesori de virtute și cine sînt aceia.

Anytos, hai caută și tu împreună cu noi, cu mine și cu oaspetele tău Menon, răspuns la întrebarea noastră: cine ar putea fi profesori de virtute? Gîndește-te așa: dacă am vrea ca Menon al nostru să ajungă un medic bun, la ce profesori l-am trimite? Nu-i așa că l-am trimite la niște medici? c

ANYTOS Desigur.

SOCRATE Iar dacă am vrea ca el să ajungă un cizmar bun, nu-i așa că l-am trimite la niște cizmari?

ANYTOS Ba da.

SOCRATE Și așa mai departe, nu?

ANYTOS Desigur.

SOCRATE Spune-mi acum încă un lucru, în aceeași ordine de idei. Noi zicem că dacă am vrea ca Menon să ajungă medic, am proceda bine trimițîndu-l la niște medici: cînd spunem așa, nu spunem oare că ar fi cuminte să-l trimitem d la acei oameni care practică meșteșugul, mai degrabă decît la cei care nu-l practică, la cei care cer să fie plătiți pentru asta și se arată gata să învețe meseria pe oricine dorește? Nu-i așa că bine am face dacă, trimițîndu-l, am ține seama de aceste lucruri?

ANYTOS Ba da.

SOCRATE Și nu este la fel și cu toate celelalte? De pildă cu arta de a cînta la flaut: cînd vrem să-l facem pe cineva flautist este o mare nesăbuință ca, în loc să-l trimitem la e cei care își iau obligația să-l învețe meșteșugul și cer plată pentru asta, să le dăm altora bătaie de cap, oameni care nici nu pretind că sînt profesori, nici nu au vreun elev care să învețe de la ei ceea ce așteptăm noi să învețe omul nostru; nu ți se pare un lucru fără cap?

ANYTOS Ba zău că mi se pare pe deasupra și-o dovadă de neghiobie.

91 a SOCRATE De minune. Înseamnă că acum ne putem sfă-
tui împreună, tu şi cu mine, cu privire la oaspetele tău
aici de față, Menon. De mult îmi spune el mie, Anytos, că
tînjeşte după priceperea și după virtutea datorită căreia
oamenii își conduc cu iscusință gospodăriile și cetățile,
își îngrijesc părinții şi ştiu să-i primească pe concetățeni
şi pe străini şi să-şi ia rămas bun de la ei într-un chip vred-
nic de un om desăvîrșit. Gîndeşte-te deci la cine ar fi bine
b să-l trimitem ca să deprindă această virtute. Nu-i oare
evident, din ce spuneam adineaori, că trebuie să-l trimitem
la acei oameni care se declară profesori de virtute, gata și
în stare să învețe pe orice grec vrea asta de la ei, în schim-
bul unei sume de bani pe care ei au fixat-o şi o încasează?[64]

ANYTOS Și cine sînt oamenii aceştia, Socrate?

SOCRATE Știi şi tu prea bine că sînt cei pe care lumea
c îi numeşte sofişti.

ANYTOS Pentru numele lui Heracles, Socrate, nu mai rosti vorba asta. Fie ca nici o rudă, nici un prieten de-al meu, atenian sau străin, să nu se lase pînă-ntr-atît cuprins de nebunie încît să se nenorocească ducîndu-se la sofişti, fiindcă e limpede că ei sînt o nenorocire şi o pacoste pentru cei care îi frecventează[65].

SOCRATE Cum adică, Anytos? Oare, printre toți cei care
pretind că ştiu să facă un lucru util, ei singuri se deosebesc
atît de mult de ceilalți încît nu numai că nu îmbunătățesc,
ca ceilalți, materia care le-a fost încredințată, ci, dimpotri-
vă, o distrug? Și pentru asta socotesc ei că pot cere bani
d în văzul tuturor? Eu unul nu pot să te cred. Doar știu că
Protagoras[66] singur a strîns ca sofist mai mulți bani decît
Fidias[67], autorul unor lucrări pe care toți le admiră, şi
decît alți zece sculptori la un loc. Iartă-mă, dar spui ceva
de necrezut: vasăzică dacă cei care dreg încălțăminte veche
sau cîrpesc haine ar da înapoi încălțămintea sau hainele
în stare mai proastă decît le-au primit, n-ar trebui nici
e treizeci de zile ca lumea să-și dea seama ce fac și ar rămîne
muritori de foame, iar Protagoras a izbutit, timp de mai
bine de patruzeci de ani și în văzul întregii Grecii, să-şi

strice elevii şi să-i trimită de la el mai răi decît veniseră! A murit pare-mi-se către şaptezeci de ani, după ce şi-a exercitat meseria vreme de patruzeci de ani. Şi în tot acest timp, pînă în ziua de azi, el s-a bucurat neîncetat de cea mai mare preţuire. Şi Protagoras nu-i singurul, mai sînt
mulţi alţii, unii mai vechi decît el, alţii care trăiesc acum[68]. 92 a
Ce vom spune: i-au înşelat şi i-au nenorocit, cum zici tu, pe tineri, cu bună ştiinţă, sau au făcut-o fără să-şi dea seama? Putem să-i credem atît de nebuni pe nişte oameni socotiţi de unii drept cei mai înţelepţi dintre toţi?

ANYTOS O, Socrate, sînt departe de a fi nebuni. Nebuni, şi încă cum, sînt tinerii care-i plătesc şi mai ales părinţii care-i dau pe mîna lor. Dar nebunia cea mai mare e a cetă-
ţilor care-i primesc, cînd s-ar cădea să izgonească pe ori- b
cine se apucă de aşa ceva, fie el străin sau cetăţean.

SOCRATE Dar, Anytos, ai avut de suferit de pe urma vreunui sofist, sau de ce eşti atît de pornit împotriva lor?

ANYTOS Mi-e martor Zeus că n-am avut de-a face niciodată cu nici unul, şi nici nu i-aş îngădui vreunuia dintre ai mei.

SOCRATE Prin urmare n-ai stat deloc de vorbă cu vreunul dintre ei?

ANYTOS Nu, şi nici n-aş vrea. c

SOCRATE Atunci cum poţi să ştii, uimitorul meu prieten, dacă învăţătura lor are ceva bun în ea sau dacă este rea, de vreme ce habar nu ai de ea?

ANYTOS Foarte uşor; ştiu eu bine ce soi de oameni sînt, indiferent dacă am stat sau nu cu ei de vorbă.

SOCRATE De bună seamă, Anytos, eşti ghicitor, fiindcă altfel, din cîte spui chiar tu, nu văd cum i-ai putea cunoaşte. De altfel noi nu ne-ntrebam cine sînt oamenii care ar putea
face din Menon un netrebnic dacă l-ar avea elev; să zicem, d
dacă vrei tu, că ăştia sînt sofiştii. Tu însă spune-mi mie şi lămureşte-l bine pe acest prieten al familiei tale[69], ca să-i faci un bine, la cine să se ducă, în cetatea asta mare, ca să-l înveţe cum să se distingă în felul de virtute despre care ţi-am vorbit eu adineaori[70].

ANYTOS Dar de ce nu faci tu asta?

SOCRATE Eu i-am numit pe cei pe care-i socoteam pro-
fesori de virtute[71], dar, din cîte zici tu, se pare că m-am
e înşelat cu totul şi poate ai dreptate. Acum e rîndul tău să-i
spui la care dintre atenieni să meargă; spune un nume,
oricare vrei tu.

ANYTOS De ce trebuie să spunem neapărat un nume? În Atena, primul om de bine care i-ar ieşi în cale îl poate face mai bun decît l-ar face sofiștii, bineînțeles dacă el i-ar urma sfaturile.

SOCRATE Dar oamenii ăştia de bine au ajuns aşa de la
sine şi, fără să fi învățat nimic de la nimeni, sînt ei totuși
93 a în stare să-i învețe pe alții lucruri pe care ei nu le-au
învățat?

ANYTOS Eu socotesc că și ei au învățat de la înaintașii lor, care erau tot oameni de bine; sau tu te îndoieşti că au existat în cetatea asta mulți oameni virtuoși?

SOCRATE Sînt convins, Anytos, că la noi există mulți
oameni cu virtuți politice și că au existat încă și mai mulți
decît există acum[72]; însă au fost ei oare buni și ca profesori
de virtute? Doar asta e problema pe care o discutăm.
Întrebarea pe care ne-o tot punem este nu dacă există
b sau nu aici oameni virtuoşi, nici dacă au existat odinioară,
ci dacă virtutea poate fi învățată de la altul. Punîndu-ne
această întrebare, ne întrebăm dacă oamenii virtuoși,
de acum și de odinioară, au ştiut să transmită și altora
virtutea lor sau dacă ea nu poate fi nici transmisă unui alt
om, nici preluată de la altul. Acesta e lucrul pe care-l cău-
tăm noi, de o bună bucată de vreme, Menon şi cu mine.
c Ca să-l găsim, ia spune-mi, rămînînd la felul tău de a gîndi:
recunoşti că Temistocle[73] a fost un om virtuos, nu-i așa?

ANYTOS Desigur, și încă unul dintre cei mai virtuoși.

SOCRATE Prin urmare, dacă cineva poate transmite ca profesor propria lui virtute, el trebuie să fi fost şi un bun profesor, nu?

ANYTOS Cred că da, numai să fi vrut.

SOCRATE Dar crezi că el n-ar fi vrut ca și alții să ajungă
oameni de bine, și mai ales propriul său fiu? Sau crezi că
d dinadins nu i-a transmis calitățile prin care el însuşi se
deosebea, ca să nu ajungă la fel cu el? N-ai auzit că Temis-

tocle l-a învățat pe fiul său Cleophantos[74] să fie un bun călăreț? Se ținea drept în șa, arunca sulița drept, și făcea tot felul de alte minunății. Prin grija lui Temistocle el învățase să facă cu iscusință toate acestea, atît cît se poate învăța de la niște profesori buni. N-ai auzit asta de la oamenii mai în vîrstă?

ANYTOS Ba da.

SOCRATE Înseamnă că nimeni nu l-ar fi putut învinui pe fiul lui Temistocle că are o fire neînzestrată. e

ANYTOS Nu cred c-ar fi putut-o face.

SOCRATE Atunci cum rămîne cu întrebarea asta: ai auzit tu vreodată pe vreun om, tînăr sau bătrîn, spunînd că fiul lui Temistocle, Cleophantos, ar fi avut calitățile tatălui său?

ANYTOS Nu, n-am auzit.

SOCRATE Trebuie atunci să credem că Temistocle a vrut să-l învețe pe fiul său doar călăria, iar în privința calităților pe care le avea el însuși, n-a vrut să-l facă cu nimic mai bun decît cei de seama sa, cu toate că virtutea poate fi transmisă prin învățătură?

ANYTOS Zău că nu-mi prea vine să cred.

SOCRATE Și totuși recunoști și tu că Temistocle este printre cei mai buni profesori de virtute ai trecutului. Dar hai să ne gîndim la altul, să zicem la Aristide fiul lui Lysimachos[75]; sau poate nu ești și tu de părere că a fost 94 a
un om virtuos?

ANYTOS Ba sînt, cum să nu fiu?

SOCRATE Și el i-a dat fiului său Lysimachos[76] cea mai bună învățătură care se poate da la Atena, atît cît stă în puterea unor profesori, nu-i așa, dar ți se pare oare că a făcut din el un om cît de cît mai bun? Doar îl cunoști și știi cum este. Sau, dacă vrei, să-l luăm pe Pericle[77], un om care-i depășea cu mult în înțelepciune pe toți; știi că el a avut doi fii, pe Paralos și pe Xantippos[78], nu? b

ANYTOS Știu.

SOCRATE Cum știi și tu, pe acești fii i-a învățat să fie cei mai buni călăreți din Atena și i-a mai învățat să fie cei mai buni la muzică, la lupte și la toate cîte cer o pricepere anume; dar oameni virtuoși crezi că n-a vrut să-i

facă? Eu cred c-a vrut, dar mă tem că acest lucru nici o învățătură nu-l poate da. Și, ca să nu-ți închipui că în această neputință se află doar cîțiva sau doar atenieni de
c rînd, gîndește-te că și Tucidide a avut doi fii, pe Melesias și pe Stephanos[79]. Pe aceștia i-a învățat, printre altele, să știe să lupte în palestră și ei au ajuns cei mai buni luptători din cetate. Pe unul îl dăduse în grija lui Xanthias, pe celălalt în a lui Eudoros[80]; amîndoi treceau drept cei mai buni profesori de lupte de pe atunci. Nu-i așa că-ți amintești?

ANYTOS Da, mi-aduc aminte că am auzit.

SOCRATE Dar dacă Tucidide le-a dat copiilor săi o învă-
d țătură care cerea cheltuială, nu-i oare limpede că i-ar fi învățat el însuși să fie oameni virtuoși, fără să-l coste nimic, dacă un asemenea lucru putea fi învățat? Era Tucidide un om oarecare? Nu avea el o mulțime de prieteni printre atenieni și printre aliați?[81] Doar era dintr-o familie cu vază și avea multă trecere la Atena și în restul Greciei, așa încît, dacă virtutea s-ar putea învăța, ar fi găsit, printre localnici sau printre străini, un om care să-i facă virtuoși pe fiii
e lui, admițînd că lui nu-i lăsau răgaz treburile cetății. De aceea, prietene Anytos, tare mă tem că virtutea nu poate fi învățată.

ANYTOS Socrate, cred că nu stai mult pe gînduri să-i vorbești pe oameni de rău. Eu ți-aș da un sfat, dacă vrei să mă asculți: păzește-te. Poate și-n alte cetăți e ușor să
95 a le faci oamenilor fie rău, fie bine, dar la Atena e sigur așa[82]. Cred că știi și tu.

SOCRATE Menon, mi se pare că Anytos s-a supărat. Și nu mă mir: întîi pentru că își închipuie că eu i-am defăimat pe acei oameni și, în al doilea rînd, pentru că se crede unul dintre ei. Dacă o afla vreodată ce-nseamnă într-adevăr să ponegrești pe cineva, îi va trece supărarea; acum însă nu știe. Răspunde-mi tu: nu-i așa că există și la voi oameni de bine?

MENON Desigur.

b SOCRATE Spune-mi atunci, vor ei să se ofere ca profesori pentru cei tineri și recunosc ei că sînt profesori de virtute și că virtutea poate fi învățată?

MENON Nici pomeneală, Socrate: cînd îi auzi spunînd că virtutea se poate învăța și cînd că nu se poate.

SOCRATE Îi putem noi socoti profesori de virtute cînd ei nu știu să spună nici atîta lucru?

MENON Mă tem că nu, Socrate.

SOCRATE Dar sofiștii aceştia care, singurii, pretind că sînt profesori de virtute crezi că sînt într-adevăr? c

MENON Socrate, pe mine mai ales asta mă minunează la Gorgias că nu-l auzi o dată promițînd una ca asta, ba își și bate joc de ceilalți cînd îi aude că promit; tot ce crede el este că pe oameni trebuie să-i înveți cum să vorbească bine.

SOCRATE Atunci nici tu nu crezi că sofiştii sînt profesori de virtute?

MENON Nu ştiu ce să zic, Socrate. Am sentimente tot atît de împărțite ca și ceilalți: uneori cred că sînt, alteori că nu.

SOCRATE Să știi că nu numai tu și cu oamenii politici d credeți în privința asta cînd una cînd alta. La fel face şi poetul Theognis[83], nu ştiai?

MENON În ce poezii?

SOCRATE În elegii, cînd spune

„Bea și mănîncă cu ei și-apoi tot printre ei te așează,
Fă-le pe plac tuturor celor cu-ntinse puteri.
Doar de la vrednici înveți vrednicia, iar dacă te-amesteci
Cu ticăloșii îți pierzi mintea și cîtă o ai." e

Îți dai seama că în aceste versuri el vorbeşte de virtute ca de un lucru care se poate învăța?

MENON Așa se pare.

SOCRATE Dar în alt loc, schimbîndu-și puțin gîndul:

„De s-ar putea făuri și sădi într-un om bunul cuget",
spune el, pare-mi-se,
„Multe și mari avuții și-ar dobîndi negreșit"
oamenii în stare să facă una ca asta; şi:
„Dintr-un părinte cinstit nu s-ar mai naște atunci
Fiu, vreun netrebnic — de vreme ce-ar prinde doar 96
pilde-nțelepte.
Dar n-ai să-ndrepți pe cel rău cu-nvățătura nici cînd."

Înțelegi că, despre aceleași lucruri, el face afirmații care se bat cap în cap?

MENON E limpede că aşa face.

SOCRATE Aşa stînd lucrurile, mai poţi cita vreun domeniu în care, pe cei care se proclamă profesori, lumea nu numai că nu-i recunoaşte ca profesori în stare să-i înveţe
b pe alţii, ci chiar socoteşte că habar nu au ei înşişi de lucrurile pe care pretind că le predau, ba chiar că tocmai în privinţa acestor lucruri sînt nişte netrebnici, iar, pe de altă parte, cei care sînt recunoscuţi ca oameni de bine susţin cînd că e cu putinţă să-i înveţi pe alţii lucrurile astea, cînd că nu? Ai putea tu afirma că sînt cu adevărat profesori de indiferent ce nişte oameni cu idei atît de confuze?

MENON Zău că nu.

SOCRATE Atunci, dacă nu sînt profesori de virtute nici sofiştii, nici oamenii de bine, nu e oare limpede că asemenea profesori nu există?

MENON Aşa-mi vine a crede.

c SOCRATE Dar dacă nu există profesori, nu există nici elevi, nu?

MENON Cred că ai dreptate.

SOCRATE Dar am căzut de acord[84] că un lucru pentru care nu există nici profesori, nici elevi, nu poate fi învăţat, nu-i aşa?

MENON Într-adevăr.

SOCRATE Iar profesori de virtute nu sînt de găsit, pe cît se pare, nu?

MENON Întocmai.

SOCRATE Iar dacă nu există astfel de profesori, nu-i aşa că nu există nici elevi?

MENON E limpede că nu.

SOCRATE Ar însemna atunci că virtutea nu poate fi învăţată, nu?

d MENON Aşa se pare, dacă n-am greşit noi în căutările noastre. Astfel că mă şi întreb, Socrate, dacă există cu adevărat oameni de bine, ori, admiţînd că există, în ce chip pot ei ajunge aşa?

SOCRATE Tare mă tem, Menon, că sîntem nişte nepricepuţi, şi tu şi eu, şi că n-am învăţat destul, tu de la Gorgias, iar eu de la Prodicos[85]. Aşadar, înainte de toate trebuie să
e vedem de noi înşine şi să căutăm pe cineva care, într-un

chip sau altul, să ne facă mai buni. Spun asta gîndindu-mă la căutările noastre de adineaori, cînd am uitat, ca niște caraghioși, că oamenii pot izbuti foarte bine în ce fac și altfel decît călăuziți de știință. De bună seamă pe această cale ne scapă nouă felul în care oamenii ajung oameni de bine.

MENON Nu mi-e prea limpede ce vrei să spui, Socrate.

SOCRATE Iată gîndul meu: oamenii buni sînt neapărat
și utili; pe bună dreptate am căzut de acord[86] că lucrurile 97 a
nu pot sta altfel, nu-i așa?

MENON Ba da.

SOCRATE Și eram cu totul de acord și că ei vor fi utili dacă vor conduce bine treburile noastre?

MENON Da.

SOCRATE Dar că nu e în stare să le conducă bine decît un om călăuzit de rațiune, iată un lucru asupra căruia poate am greșit căzînd de acord[87].

MENON Cum asta?

SOCRATE Am să-ți explic. Să presupunem că un om care, cunoscînd drumul spre Larissa bunăoară, ajunge la țel și îi călăuzește și pe alții pînă acolo: crezi că putem spune despre el că i-a călăuzit bine?

MENON Desigur.

SOCRATE Dar dacă un om face același lucru fără să fi b
mers vreodată acolo și fără să știe drumul, ci printr-o presupunere corectă, nu vom putea spune și despre el că i-a călăuzit bine?

MENON De bună seamă.

SOCRATE Și cîtă vreme presupunerea unuia și știința celuilalt sînt deopotrivă de adevărate, nu va fi omul acesta un conducător la fel de bun ca și cel care știe, cu toate că el doar presupune și nu știe?

MENON Ba la fel de bun.

SOCRATE Prin urmare, pentru buna îndeplinire a unei
acțiuni, presupunerea adevărată nu e cu nimic mai prejos
decît cunoașterea rațională. Tocmai acesta e lucrul de care
nu țineam seamă adineaori, cînd, întrebîndu-ne care este c
natura virtuții, spuneam că pentru a acționa așa cum trebuie, rațiunea este singura călăuză; dar, iată, mai era și presupunerea adevărată.

MENON Așa se pare.

SOCRATE Presupunerea corectă este, așadar, la fel de utilă ca știința.

MENON Cu deosebirea, Socrate, că cel care deține știința izbutește întotdeauna, cîtă vreme cel care are doar presupunerea corectă uneori izbutește, alteori nu.

SOCRATE Cum anume? Cel care presupune întotdeauna corect nu izbutește întotdeauna, atîta vreme cît presupunerea lui va rămîne corectă?

MENON Mi se pare că n-are cum fi altfel; astfel încît, dacă
d așa stau lucrurile, mă întreb cu mirare, Socrate, cu ce e mai de preț știința decît părerea corectă și de ce le mai deosebim una de alta.

SOCRATE Și știi de unde vine mirarea ta sau vrei să-ți spun eu?

MENON Spune-mi tu, bineînțeles.

SOCRATE Din faptul că n-ai privit mai cu luare-aminte statuile făcute de Dedal[88]; dar poate că nici nu există pe la voi[89].

MENON De ce vorbești de statuile lui Dedal?

SOCRATE Fiindcă și ele, dacă nu sînt legate, o iau la fugă și se fac nevăzute, iar dacă sînt legate, rămîn pe loc.

e MENON Și ce-i cu asta?

SOCRATE Să stăpînești o astfel de statuie, atunci cînd nu-i legată, nu e cine știe ce: e ca și cum ai fi stăpînul unui sclav fugar, care nu rămîne la tine. Legată însă, ea e de mare preț, căci tare sînt frumoase lucrările acestea. În ce ordine de idei îți spun toate astea? În legătură cu presupunerile adevărate. Doar și presupunerile adevărate, cîtă
98 a vreme rămîn pe loc, sînt o treabă bună și aduc numai foloase. De obicei însă, ele nu vor să rămînă mult timp pe loc, ci o iau la fugă din sufletul omului, așa încît nu au cine știe ce valoare pînă nu sînt legate printr-o cîntărire a cauzelor[90]. Și tocmai asta este, prietene Menon, reamintirea, în sensul asupra căruia am căzut de acord mai înainte[91]. După ce sînt legate, aceste presupuneri devin cunoștințe raționale și ca atare statornice. Și de aceea este mai de preț știința decît presupunerea corectă: spre deosebire de presupunerea corectă, știința este înlănțuită locului.

MENON Socrate, zău e ceva în ce zici tu.

SOCRATE Numai că eu însumi nu vorbesc acum ca un om care știe, ci fac doar o presupunere. Dar că presupunerea corectă și știința sînt lucruri distincte, asta nu mi se pare deloc o simplă presupunere. Într-adevăr, dacă m-aș încumeta să recunosc că știu ceva, acesta ar fi unul dintre puținele lucruri pe care aș recunoaște că le știu. b

MENON Pe bună dreptate, Socrate.

SOCRATE Dar stai o clipă. Nu e oare tot atît de adevărat că presupunerea corectă, atunci cînd ne călăuzește, duce la bun sfîrșit orice acțiune tot atît de bine ca știința?

MENON Și în asta mi se pare că ai dreptate.

SOCRATE Înseamnă că presupunerea corectă nu este c cu nimic mai prejos decît știința, nici mai puțin utilă în privința acțiunii, și că omul care o deține nu e inferior celui care deține știința.

MENON Într-adevăr.

SOCRATE Or noi am căzut de acord[92] că omul bun este util.

MENON Da.

SOCRATE[93] Atunci, de vreme ce oamenii pot ajunge, dacă ajung într-adevăr, buni și folositori cetăților nu numai datorită științei, ci și datorită presupunerii corecte și de vreme ce cu nici una, nici cu știința, nici cu presupunerea d adevărată, nu se află înzestrați de la natură ... sau poate tu crezi că sînt înzestrați cu vreuna dintre ele două?

MENON Nu, nu cred.

SOCRATE Atunci, dacă ele nu există în oameni de la natură, nici oamenii buni nu au cum fi buni de la natură.

MENON Nu, desigur.

SOCRATE Văzînd așadar că oamenii buni nu sînt buni de la natură, ne-am întrebat în continuare[94] dacă virtutea se poate învăța.

MENON Da.

SOCRATE Și am socotit[95], nu-i așa, că virtutea se poate învăța dacă ea este cunoaștere rațională.

MENON Da.

SOCRATE Iar dacă virtutea se poate învăța, am considerat că ea este cunoaștere rațională, nu?

MENON Desigur.

e SOCRATE Iar virtutea se poate învăța dacă există, pentru ea, profesori, și dacă nu există, nu se poate, nu?[96]

MENON Întocmai.

SOCRATE Dar n-am căzut noi de acord[97] că nu există astfel de profesori?

MENON Ba chiar așa.

SOCRATE Și de aceea am recunoscut[98] că virtutea nici nu se poate învăța, nici nu este cunoaștere rațională.

MENON Desigur.

SOCRATE Dar recunoaștem totuși că ea este un lucru bun?[99]

MENON Da.

SOCRATE Și că util și bun este lucrul care ne călăuzește așa cum trebuie?[100]

MENON Desigur.

99 a SOCRATE Pe de altă parte am convenit că ne călăuzesc așa cum trebuie numai aceste două lucruri, presupunerea adevărată și știința; numai omul care le are se călăuzește așa cum trebuie[101]. Căci lucrurile care izbutesc datorită vreunei întîmplări sînt străine de îndrumarea omului; cînd e vorba de cele pe care le îndrumă spre bine omul, nu există decît aceste două călăuze, presupunerea adevărată și știința.

MENON Așa mi se pare și mie.

SOCRATE Atunci, de vreme ce virtutea nu se poate învăța, nu mai putem susține nici că ea ar apărea datorită științei.

MENON E limpede că nu.

b SOCRATE Așadar, dintre cele două lucruri care sînt bune și utile, unul este scos din cauză: știința nu poate fi călăuza activității politice.

MENON Așa cred și eu.

SOCRATE Atunci nici Temistocle și cei ca el, nici ceilalți de care vorbea adineaori Anytos al nostru[102], nu au condus cetățile în virtutea vreunei cunoașteri anume sau fiind niște cunoscători; de aceea nici n-au fost în stare să le transmită altora calitățile lor, fiindcă ei înșiși nu le dobîndiseră prin știință.

MENON Se pare că ai dreptate, Socrate.

SOCRATE Așadar, dacă virtutea nu se întemeiază pe știință, rămîne, ca temei, numai presupunerea bună, nu-i așa? Cu ajutorul ei cîrmuiesc bine cetățile oamenii politici, c
fără să se deosebească cu nimic, în ce privește știința, de prezicători și de proroci; doar și aceștia, cînd sînt inspirați de divinitate, spun foarte multe lucruri adevărate, de știut însă nu știu, despre lucrurile pe care le spun, nimic[103].

MENON Tare mă tem că așa e.

SOCRATE Atunci nu-i așa că e drept, Menon, să-i numim inspirați pe oamenii care, deși fără înțelegerea lucrurilor, izbutesc, din tot ce fac și spun, să dobîndească adesea succese însemnate?

MENON Desigur.

SOCRATE Pe bună dreptate îi putem numi inspirați și d
pe prezicătorii și prorocii de care tocmai vorbeam, precum și pe toți poeții; iar despre oamenii politici putem spune, mai mult decît despre oricare alții că sînt inspirați și stăpîniți de divinitate, fiindcă divin este suflul care îi cuprinde ori de cîte ori, prin vorba lor, îndeplinesc cu succes, și nu arareori, lucruri însemnate, fără să știe nimic din tot ce spun.

MENON Desigur.

SOCRATE Și femeile, Menon, îi numesc pe oamenii de bine, divini. Iar spartanii, cînd fac elogiul unui om de bine, zic „omul acesta e divin"[104].

MENON Și cred că spun așa pe drept cuvînt, Socrate. e
Doar că pe Anytos al nostru, poate îl supără ce spui.

SOCRATE Nu-i nimic. Cu el o să mai stăm de vorbă și altădată, Menon. Acum însă, dacă în întreaga noastră discuție întrebările și răspunsurile au fost corecte, noi putem spune că virtutea nu există nici de la natură, nici datorită învățăturii, ci că apare, la cei la care-apare, fără legătură cu puterea lor de înțelegere, ca un dar divin, 100 a
doar dacă nu cumva ar exista, printre oamenii politici, vreunul în stare să formeze alt om politic. Dacă s-ar găsi unul ca acesta, s-ar putea spune despre el că este printre vii ceea ce spune Homer că este Tiresias printre morți, atunci cînd spune că „între cei din Hades, el singur are

cugetul întreg, pe cînd ceilalți, umbre rătăcesc ici-colo"[105]. La fel și aici un asemenea om ar fi, în privința virtuții, ca un obiect real comparat cu niște umbre.

b MENON Mi se pare că ai toată dreptatea, Socrate.

SOCRATE Așadar, din raționamentul acesta reiese în mod limpede, Menon, că virtutea apare, la cei la care apare, ca un dar divin; o certitudine în privința ei nu vom avea însă decît atunci cînd, înainte de a încerca să aflăm în ce chip apare virtutea la oameni, vom căuta să descoperim ce este virtutea în sine.

Acum e însă vremea să mă duc în altă parte[106], iar tu încearcă să-i transmiți convingerile tale și lui Anytos acesta,
c gazda ta, ca să-l mai îmbunezi; dacă ai să izbutești, să știi că le vei face și atenienilor un serviciu[107].

# NOTE*

[1] Informațiile pe care le avem despre Menon provin în parte chiar din acest dialog, în parte de la alți autori, printre care Xenofon, Ctesias și Plutarh. Menon era descendentul unei familii ilustre din Pharsalos, în Tesalia. Un strămoș al lui, numit tot Menon, l-a sprijinit, cu oameni și cu bani, pe Cimon, în expediția împotriva cetății Eion, în 477/6 și a primit, în semn de recunoștință, cetățenia ateniană (Dem., 23, 199). Este probabil că acest Menon l-a ajutat și pe Xerxes în timpul invaziei din 480. Așa s-ar explica de ce Socrate amintește în dialogul nostru, la 78 d, relațiile ereditare de ospitalitate care îl leagă pe Menon de Marele Rege. În 431, în prima parte a războiului peloponeziac, un Menon din Pharsalos se numără printre conducătorii detașamentelor tesaliene venite în ajutorul Atenei (Tucid., II, 22). Dacă admitem, așa cum pare probabil, că Menon din 477/6 și Menon din 431 sînt una și aceeași persoană, trebuie să vedem în el pe bunicul lui Menon al nostru. În 404, Lycophron, tiranul cetății Pherai, care urmărea să-și extindă dominația asupra întregii Tesalii, a învins în luptă pe tesalienii care i se opuneau. Victoria lui Lycophron din Pherai constituia o amenințare serioasă atît pentru Aleuazii care conduceau cetatea Larissa, cît și pentru aristocrații din Pharsalos. Știm de la Xenofon (*Anab.*, 1, 1, 10) că Aristip, unul dintre Aleuazi (vezi nota 4), a cerut și a obținut sprijinul lui Cyrus cel Tînăr. În același timp este probabil că aristocrații din Pharsalos au trimis și ei un reprezentant la Atena, pentru a-și asigura sprijinul acestei cetăți. Este de presupus că reprezentantul lor a fost Menon al nostru. Călătoria lui Menon a avut loc, probabil, după ce a ajuns în Tesalia vestea că la Atena a fost restabilit regimul democratic, poate în ultimele luni ale anului 403, dar înainte de primăvara lui 401, cînd știm că Menon se afla la Colossae, în Asia Mică (Xen., *Anab.*, 1, 2, 6). Reiese din dialogul lui Platon (76 e) că discuția lui Socrate cu Menon are loc puțin înainte de micile mistere, celebrate în luna februarie. Se poate deduce

---

* Pentru elaborarea acestor note am folosit în special a) comentariile lui R. S. Bluck și J. A. Klein, b) explicațiile pe care le dau ediția lui A. Croiset și L. Bodin și traducerea lui L. Robin și c) notițele din *Oxford Classical Dictionary* (Oxford, 1949).

de aici că data dramatică a dialogului trebuie să fie sfîrşitul lui ianuarie sau începutul lui februarie 402.

În 401, Menon se află în Asia Mică, împreună cu prietenul său Aristip şi cu o parte din mercenarii trimişi de Cyrus. Iau parte cu toţii la bătălia dezastruoasă de la Cunaxa, în timpul căreia Menon comandă flancul stîng, iar rivalul său Clearchos, flancul drept. Xenofon, care este un mare admirator al lui Clearchos, îl prezintă pe Menon în culorile cele mai nefavorabile (*Anab.*, 2, 6, 21). Este sigur că, după moartea lui Cyrus, conducătorii mercenarilor greci au fost prinşi de Tissaphernes şi predaţi Marelui Rege. Ctesias (*Fr.* 60 Müller, vezi şi Plu., *Artax.*, 18, 3) spune că Menon a fost eliberat fiindcă ajutase la prinderea celorlalţi, dar Xenofon, care e în general ostil lui Menon, afirmă că el a fost închis timp de un an, torturat şi apoi ucis (*Anab.*, 2, 6, 29). Indiferent de împrejurările în care şi-a putut găsi moartea Menon, sursele antice sînt unanime în a-l prezenta ca pe un individ lipsit de scrupule şi de o moralitate îndoielnică. Alegerea lui ca interlocutor al lui Socrate într-un dialog despre virtute este, fără îndoială, dovada unei fine ironii. În dialogul nostru, Menon expune punctul de vedere aristocratic cu privire la virtute, în timp ce Anytos, un personaj cu o reputaţie la fel de dubioasă ca şi Menon (vezi nota 61), susţine punctul de vedere al democraţilor.

[2] Rareori dialogurile platonice comportă o intrare în subiect atît de abruptă (vezi totuşi *Philebos* şi *Cratylos*). Întrebarea pe care o pune Menon era o temă de discuţie obişnuită pe vremea lui Platon.

[3] Tesalienii erau într-adevăr renumiţi, în sec. al V-lea, pentru priceperea lor la călărie şi pentru avuţiile pe care le aveau (vezi şi Pl., *Lg.*, 625 b; Isoc., *Antidosis*, 155, *De pace*, 117). Consideraţiile privind dragostea lor pentru înţelepciune, efect al vizitei lui Gorgias, sînt fără îndoială ironice.

[4] Membru al familiei Aleuazilor, cea mai influentă familie din Tesalia, nu Aristip din Cirene, discipolul lui Socrate (vezi şi nota 1). Aleuazii au dus, în timpul războaielor medice, ca şi mai tîrziu, o politică filopersană (vezi Hdt., 7, 6 şi 172; Paus., 7, 10, 2).

[5] Despre personalitatea lui Gorgias, vezi nota introductivă la dialogul cu acelaşi nume (Platon, *Opere* I, Bucureşti, 1974, p. 275 şi urm.). Ştim că Gorgias a făcut o vizită oficială la Atena în 427, cînd a cerut, în numele cetăţii sale Leontinoi, sprijinul Atenei împotriva Siracuzei (vezi D. S., XII, 53 şi Tucid., 3, 86). Este probabil însă că Platon nu se gîndeşte aici la acest eveniment, ci la discuţia din dialogul *Gorgias*.

[6] Textul grecesc (οὐ πάνυ εἰμὶ μνήμων, ὦ Μένων) conține un joc de cuvinte între adjectivul μνήμων și numele Μένων. Există poate și o aluzie la regele Artaxerxes II, supranumit Mnemon (Nepos, *De regibus*, 1, 3—4; Plu., *Artax.*, 1) și la soarta lui Menon după lupta de la Cunaxa (vezi nota 1).

[7] Răspunsul lui Menon reproduce opiniile curente în Grecia cu privire la virtute (vezi, de pildă, Tucid., 6, 9; Pl., *R.*, 331 e; Xen., *Memorab.*, 2, 1, 19 etc.).

[8] La 71 e.

[9] Curajul, chibzuința și înțelepciunea constituie, împreună cu dreptatea, cele patru „virtuți cardinale" bine cunoscute contemporanilor lui Platon (vezi *R.*, 427 e; *Euthd.*, 279 b—c; *Phd.*, 69 c etc.). Această împărțire cvadripartită este poate anterioară epocii lui Platon (vezi Xen., *Cyr.*, 8, 1; 26; 30; și Aesch., *Septem*, 610, vers pe care unii editori îl consideră interpolat). Generozitatea menționată aici pare să fie o virtute care îi caracterizează pe tesalieni.

[10] Vezi 71 e sq.

[11] Nu este exclus ca Menon să ridice această obiecție fiindcă își amintește de felul cum se procedează în geometrie, cînd se pleacă de la un lucru recunoscut ca adevărat și nu se face apel mai tîrziu decît la termeni definiți în prealabil. Am putea vedea deci, în acest pasaj, prima aluzie la cunoștințele lui Menon în domeniul geometriei.

[12] Nu este vorba, probabil, de vreo școală filosofică anume. „Oameni iscusiți cărora le plac discuțiile în contradictoriu" sînt toți cei care discută nu pentru a afla adevărul, ci pentru a avea ultimul cuvînt.

[13] Am adoptat aici textul manuscriselor, προσομολογῇ ... ὁ ἐρωτώμενος, nu conjecturile lui Gedike (προομολογῇ) și E. S. Thompson (ὁ ἐρωτῶν), acceptate de R. S. Bluck.

[14] Prodicos din Ceos, unul dintre cei mai de seamă reprezentanți ai sofisticii, a trăit în a doua jumătate a secolului al V-lea. Viața lui este foarte puțin cunoscută. Știm că cerea, pentru lecțiile lui, onorarii importante. Aceste lecții se refereau în special la folosirea corectă a cuvintelor și trădau o preocupare constantă pentru stabilirea unor distincții între sensurile diferitelor sinonime. În dialogurile lui Platon, Socrate vorbește adesea de Prodicos, cu simpatie, dar și cu o admirație ușor ironică (vezi și *La.*, 197 d; *Cra.*, 384 d; *Euthd.*, 277 e; *Prt.*, 339 e).

[15] Textul grecesc are aici un joc de cuvinte bazat pe diferitele sensuri ale adjectivului ποικίλος: „colorat, pestriţ" (vezi definiţia de mai sus „figura este singurul lucru care se asociază întotdeauna cu culoarea" şi „complicat".

[16] Menon revine aici asupra obiecţiei sale de la 75 c.

[17] Vezi şi Xen., *Anab.*, 2, 6, 28.

[18] Empedocle din Agrigent (cca 493-cca 433) a desfăşurat o activitate prodigioasă ca filosof, om de ştiinţă, poet, orator şi politician, magician, tămăduitor etc. Partizan al democraţiei, el a refuzat să devină rege al Agrigentului şi a fost, ulterior, exilat. Locul şi împrejurările morţii sale sînt necunoscute, în ciuda legendelor la care au dat naştere. Empedocle a compus două poeme în hexametri, *Despre natură* şi *Purificări*, din care ni s-au păstrat unele fragmente. El a formulat teoria potrivit căreia la baza tuturor fenomenelor stau patru elemente imuabile, pămîntul, aerul, focul şi apa, care se combină şi se disociază prin acţiunea a două forţe contrare, Dragostea şi Discordia. Teoria lui privind senzaţiile este amintită şi de Teofrast (*Sens.*, 7).

[19] Pindar, ed. „Les Belles Lettres", vol. IV, p. 182. Acest pasaj este citat în glumă şi în *Phdr.*, 236 d şi la Ar., *Av.*, 945.

[20] Alexidemos, tatăl lui Menon, nu este amintit decît aici.

[21] Misterele sînt, în Grecia, nişte forme secrete de cult, rezervate celor iniţiaţi. Acestora li se dezvăluie, la capătul unor ceremonii care durează mai multe zile, nişte secrete menite să le asigure fericirea dincolo de moarte. Zeii care sînt adoraţi prin mistere sînt în primul rînd Demetra şi Dionysos, iar misterele cele mai cunoscute sînt cele de la Eleusis. La origine, aceste culte se bazează pe vechi rituri agrare. Iniţierea în misterele de la Eleusis comporta două etape: cea dintîi, micile mistere, se desfăşura în luna februarie, odată cu semănatul, cea de a doua, marile mistere, avea loc toamna, odată cu strîngerea recoltei. Nu puteau fi iniţiaţi în misterele mari decît cei care fuseseră iniţiaţi în misterele mici. Iniţierea de care se vorbeşte aici se referă, fără îndoială, la misterele mici. Socrate face aluzie atît la iniţierea propriu-zisă, cît şi la iniţierea în misterele elaborării definiţiilor. Metafora iniţierii în filosofie apare şi în *Smp.*, 209 e, *Grg.*, 497 c, *Tht.*, 155 e.

[22] Fragment dintr-un poet necunoscut.

[23] La 77 b.

[24] Ospitalitatea este definită de filosofii greci ca o formă de prietenie. Ea creează, între gazdă și oaspete, legături religioase durabile care se transmit din generație în generație și sînt ocrotite de Zeus Xenios și de Atena Xenia. Acordarea ospitalității comportă un ritual religios, iar nesocotirea ei ulterioară atrage, în credința grecilor, pedeapsa divină. În legătură cu raporturile dintre Menon și regii Persiei vezi nota 1.

[25] Textul grecesc are aici un joc de cuvinte bazat pe faptul că aceeași rădăcină *por-* apare și în verbul ἐκπορίζω, „a dobîndi, a agonisi" și în substantivele πόρος și ἀπορία pe care le-am tradus prin „dobîndire" și „renunțare".

[26] Vezi 74 a.

[27] La 77 a.

[28] Vezi 77 a.

[29] Vezi 75 b—d.

[30] Socrate pare să fi avut fața lată și nasul cîrn (vezi Pl., *Tht.*, 143 e). Alcibiade îl compara cu Silenus sau cu satirul Marsyas (vezi Pl., *Smp.*, 215 a—b; Xen., *Smp.*, 4, 19).

[31] Este vorba de peștele *torpedo marmorata*. În grecește, numele lui, νάρκη este din aceeași rădăcină cu verbul pe care l-am tradus prin „a amorți", ναρκάω.

[32] Despre faptul că Socrate nu părăsise Atena decît cu ocazia campaniilor militare vezi și Pl., *Cri.*, 52 b; *Phdr.*, 230 c. Începutul *Republicii* menționează totuși o excursie făcută de Socrate la Pireu.

[33] Această frază, scrisă cu amară ironie, comportă o aluzie la soarta care-l aștepta pe Socrate, chiar la Atena, în anul 399. În a doua parte a dialogului vom afla că Menon este prieten cu Anytos, unul dintre acuzatorii de mai tîrziu ai lui Socrate (vezi 90 b și nota 61).

[34] Socrate face aluzie aici la una dintre distracțiile cele mai apreciate la banchete, „jocul portretelor". Unul dintre comeseni descrie o persoană cunoscută, recurgînd la comparații, εἰκασίαι, iar ceilalți se străduiesc s-o recunoască. Aluzii la acest joc găsim și la Pl., *Smp.*, 215 a, Ar., *V.*, 1308—1309, *Av.*, 804—805.

[35] Acest fenomen nu se produce în realitate.

[36] Socrate îi răspunde totuși lui Menon cu o comparație (vezi nota 34).

[37] Am adoptat aici conjectura lui Buttmann, παράγεις, nu lecţiunea manuscriselor, κατάγεις, pe care o păstrează R. S. Bluck.

[38] Autorul acestui subiect de controversă trebuie să fie un adept al şcolii din Megara, mai degrabă decît un sofist. Argumentul era celebru în antichitate şi a fost criticat de Aristotel în *Anal. Pr.*, 1,1, unde e numit „problema din *Menon*".

[39] Platon nu se sfieşte să invoce revelaţia religioasă nici în alte dialoguri (vezi *Phdr.*, 235 b—d; *Tht.*, 152 e, 156 a; *Phlb.*, 16 c).

[40] Ideea că poeţii sînt inspiraţi de zei este curentă în toată literatura greacă. Vezi *Il.*, 4, 192; *Od.*, 8,43; Pd., *Ol.*, 6, 105; *P.*, 1, 2 etc. În dialogurile lui Platon, vezi *Ion*, 533 d, 534 c—d; *Phdr.*, 245 a.

[41] Urmează un fragment dintr-o poezie pierdută de Pindar, poate un θρῆνος (ed. „Les Belles Lettres", vol. IV, pp. 209—210). Ideile expuse aici nu coincid cu cele din *Olimpica* a doua.

[42] Aceasta este durata exilului care, în mitologia greacă, pedepseşte o crimă ca omuciderea sau călcarea jurămîntului. Vezi Hsd., *Thg.*, 793—794; Apollod., 3,24; 2,73.

[43] Termenul „erou" (ἥρως) pare să fie folosit, la origine, numai în legătură cu personaje legendare sau ţinînd de un trecut îndepărtat. El denumeşte nişte fiinţe de ordin superior, adesea asociate cu zeii, onorate de oameni cu un cult special. În epoca istorică au fost „eroizaţi", scurt timp după moarte, diferiţi oameni iluştri, tirani ca Gelon din Siracuza sau Theron din Agrigent (D.S., XI, 38 şi 53), întemeietori de colonii şi generali ca Miltiade şi Brasidas (Hdt., 6,38; Tucid., 5, 11, 1), atleţi ca Cleomedes din Astypalaea (Paus., 6, 9, 3). Se cunosc şi cîteva cazuri de „eroizare" a unor persoane încă în viaţă (Lysandros, de pildă).

[44] Platon foloseşte aici termenul curent pentru a desemna lumea de dincolo. El nu şi-o imaginează desigur aşa cum o descriu în mod obişnuit miturile.

[45] Vezi 80 b.

[46] În tot cursul dialogului cu sclavul trebuie să ni-l închipuim pe Socrate trasînd pe nisip figurile şi liniile de care vorbeşte.

[47] „Liniile care trec prin mijlocul pătratului" (τὰς διὰ μέσου, *sc.* γραμμάς) nu sînt diagonalele, care vor fi numite δίαμετροι la 85 b, ci dreptele care unesc mijloacele laturilor opuse.

48 Rezultă din acest răspuns că Menon nu era lipsit de cunoștințe în domeniul geometriei. Vezi și nota 11.

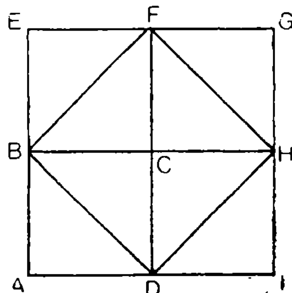
49 Am acceptat aici conjectura lui Cornarius, τετράπουν, în locul lecțiunii manuscriselor, τέταρτον, pe care o păstrează R. S. Bluck.

50 Această latură, cum se va vedea de altfel și la 85 b, este diagonala pătratului cu latura de două picioare, deci egală cu $\sqrt{8}$. Sclavul n-ar fi putut exprima în cifre (ἀριθμεῖν) dimensiunea ei, dar o va putea arăta pe desen. Pe vremea lui Platon era un lucru bine cunoscut printre matematicieni că, într-un pătrat, diagonala este incomensurabilă cu laturile (vezi Jambl., *VP*, 247).

51 Este o aluzie la comparația făcută de Menon la 80 a. Socrate sugerează aici paralelismul dintre situația în care se află sclavul în legătură cu problema de geometrie și cea în care se află Menon în raport cu definiția virtuții.

52 Socrate reia aproape textual vorbele lui Menon (vezi 80 b).

53 Figura desenată de Socrate trebuie să fie de forma următoare: Dacă *ABCD* este pătratul inițial, *BEFC* împreună cu *CFGH* și *DCHI* sînt celelalte trei pătrate egale adăugate de Socrate, *AEGI* este pătratul cvadruplu, iar *BDFH* este pătratul dublu.




54 La 82 e.

55 Afirmația este, fără îndoială, ironică (vezi și *R.*, 562 e). Pentru Platon, adevărata libertate presupune stăpînirea de sine, vezi și *Grg.*, 491 d; *R.*, 576 a.

56 Am tradus prin perifraze termenii tehnici sau expresiile speciale (παρατείνω, „a construi sub formă de paralelogram", ἡ δοθεῖσα αὐτοῦ γραμμή, „diametrul cercului"; ἐλλείπω, „a construi pe partea rămasă" etc.) pentru a face inteligibilă cititorului român una dintre cele mai obscure fraze din Platon. Traducerea ei ne-a fost sugerată de Const. Ionescu-Cârligel, căruia ținem să-i aducem și pe această cale cele mai vii mulțumiri. În legătură cu problema de geometrie enunțată aici, vezi comentariile lui Bluck (pp. 323—324, 441—461) și Klein (pp. 206—208), precum și articolul lui Const. Ionescu-Cîrligel („Studii clasice", XVII, 1976, sub tipar).

[57] Expresia este, fără îndoială, ironică. Liste asemănătoare de „lucruri folositoare" se găsesc în *Euthd.*, 279 a şi *Lg.*, 631 b. Sănătatea, frumuseţea şi bogăţia sînt menţionate singure în *Grg.*, 451 e şi *Lg.*, 661 a. În toate aceste pasaje, Platon pare să fi avut în minte cuvintele unui *scolion* (cîntec de petrecere) atribuit lui Epicharmos sau lui Simonide (Bergk, III, 645—646).

[58] Teza după care curajul este o ştiinţă este susţinută şi în *Prt.*, 350 c, 360 d; *La.*, 194 e—196 a.

[59] La Atena, ca şi în alte cetăţi, de altfel, tezaurul public se păstra în templele de pe Acropolă. Pe uşa încăperilor care-l adăposteau se aplica un sigiliu (vezi IG, $I^2$, 91, Xen., *Helenicele*, 3, 1, 27).

[60] Vezi 87 c.

[61] Anytos, unul dintre acuzatorii lui Socrate, este bine cunoscut din scrierile autorilor clasici şi tîrzii (vezi, în special, Pl., *Ap.*; Xen., *Apol.*, 29—31; Arist., *Ath. Pol.*, 27, 5 şi 34, 3; D. Chr., 55, 22; Plu., *Alc.*, 4, 4; *Cor.*, 14, 4). Era tăbăcar sau fiul unui tăbăcar. Sursele antice vorbesc de el ca de un om politic important, dar nu întotdeauna corect. Ales strateg în 409, Anytos n-a putut salva baza ateniană de la Pylos şi a scăpat de condamnare numai mituindu-i pe judecători (D.S., XIII, 64). A mai fost strateg în 403 şi, poate, *sitophylax* în 388/7. Exilat de cei 30 de tirani, el l-a ajutat pe Thrasybulos să restaureze democraţia în 403 (vezi Xen., *Helenicele*, 2, 3, 42; Lys., 13, 78). Ostilitatea lui faţă de Socrate, pe care-l confunda probabil cu sofiştii, a fost determinată şi de dorinţa de a proteja regimul democratic, dar poate şi de motive personale. Se pare că i-a dat o educaţie defectuoasă fiului său. Autorii tîrzii spun că, după condamnarea lui Socrate, Anytos a fost el însuşi exilat sau chiar ucis.

[62] Tatăl lui Anytos, Anthemion, nu este amintit decît aici şi într-o scholie la *Euthyphron*. Elogiile pe care i le decernează, în acest pasaj, Socrate sînt tot atîtea critici mascate la adresa lui Anytos.

[63] Ismenias, conducătorul partidului anti-spartan din Teba, l-a sprijinit pe Thrasybulos şi pe ceilalţi democraţi atenieni în 404 şi s-a lăsat plătit de persanul Tithraustes pentru a porni război împotriva Spartei, în 395. Cei care cred că pasajul nostru face aluzie la acest din urmă eveniment, cu toate că Socrate era mort încă din 399, văd în „comorile lui Policrate" bunurile celebrului Policrate din Samos, intrate în stăpînirea satrapului Oroites (vezi Hdt., 3, 39 sqq. şi 122 sqq.; Tucid.,

1, 13). Este însă mai probabil că Platon se referă aici nu la evenimentele din 395, ci la cele din 404. În acest caz ar fi vorba de niște bani pe care i-ar fi dat Policrate din Atena lui Ismenias, pentru a-l cîștiga de partea atenienilor exilați. Acest Policrate este cunoscut ca om politic și orator. El a fost prieten cu Meletos, acuzatorul lui Socrate, și a compus o *Acuzare a lui Socrate*, poate și un *Elogiu al lui Thrasybulos*. Detalii despre viața lui se găsesc și la Isocrate, în *Busiris*, 1, 221 a.

[64] Platon subliniază adesea faptul că sofiștii pretind să fie plătiți (vezi și 91 d). Contrastul între acești falși profesori de înțelepciune, care cer bani pentru învățătura lor, și adevăratul înțelept, Socrate, care nu primește nimic, apare astfel și mai evident.

[65] O mare parte din populația Atenei era ostilă sofiștilor, așa cum reiese și din dialogul *Protagoras*. Parțial justificată de neîncrederea pe care o inspiră unor oameni lipsiți de educație caracterul tehnic al învățăturii lor sau de evidenta lipsă de scrupule a unora dintre sofiști, această ostilitate se explică în primul rînd prin aceea că sofiștii supun unui examen critic normele de comportare și instituțiile tradiționale.

[66] Protagoras s-a născut la Abdera, în jurul anului 485, și a fost unul dintre cei mai cunoscuți sofiști. Lui i s-a cerut să dea legi coloniei Thurii înființate de atenieni în 444. Printre puținele informații sigure pe care le avem despre viața lui se numără și cele cuprinse în acest pasaj. În domeniul istoriei ideilor, el este cunoscut mai ales ca autorul unei doctrine privind relativismul cunoașterii, doctrină exprimată pregnant în formula „omul este măsura tuturor lucrurilor". Platon afirmă că Protagoras a fost cel dintîi sofist care a cerut un onorariu (*Prt.*, 349 a). Cu privire la suma pe care o pretindea, mărturiile sînt contradictorii (vezi Diog. Laert., 9, 52; Quint., 3, 3; Pl., *Prt.*, 328 b—c). Tot de la Platon știm că sofistul Prodicos a strîns o mare avere dînd lecții (*Hp. Ma.*, 282 c).

[67] Celebru sculptor atenian, născut către 490, elev al lui Hegias și Ageladas. Între 460 și 450, el a executat în bronz statuia Atenei Promachos, care se înălța pe Acropolă, lîngă Propilee. Dintre lucrările sale sînt cunoscute prin copii romane statuia Atenei Lemnia, care datează din 451—448, și statuia de aur și fildeș a Atenei Parthenos. Statuia de aur și fildeș a lui Zeus de la Olimpia este cunoscută numai prin mărturiile literare. Din însărcinarea lui Pericle, Fidias a elaborat, între anii 447 și 432, ansamblul sculpturilor care împodobeau Partenonul. Lui

i se datorau şi concepţia de ansamblu, şi machetele de lut şi ipsos care au fost transpuse în marmură de alţi sculptori sub îndrumarea lui. Urmărit în justiţie în 432, împreună cu alţi prieteni ai lui Pericle, el a fost silit să se exileze.

[68] Fiind cel dintîi educator plătit pentru lecţiile sale, Protagoras trebuie să fie considerat cel dintîi sofist. În dialogul platonic care-i poartă numele, Protagoras afirmă însă că sofişti au fost de fapt şi cei care se intitulau poeţi, prezicători, muzicieni etc., oameni ca Homer, Hesiod, Orfeu, Agathocles, Pythocleides din Ceos şi alţii (vezi *Prt.*, 316 d—e, 342 b). Printre sofiştii care erau în viaţă în anul 402, la data dramatică a dialogului, se numără Hippias, Prodicos şi Gorgias.

[69] Expresia este, probabil, ironică. Legăturile de prietenie dintre familia lui Menon, una dintre cele mai ilustre din Tesalia, şi familia lui Anytos, recent îmbogăţită de pe urma unui atelier de pielărie, n-aveau cum să fie vechi.

[70] La 91 a—b.

[71] Exprimarea este, fără îndoială, ironică.

[72] În *Grg.*, 516 e—517 a, Socrate susţinea că nu ştie să fi existat la Atena vreun om de stat bun. În pasajul de aici el nu retractează cu adevărat această părere, fiindcă e limpede din ceea ce urmează că nici unul dintre oamenii politici amintiţi nu deţinea, în ochii lui, adevărata virtute. Elogiul lor se situează pe acelaşi plan cu elogiul lui Anytos de la 90 a—b.

[73] Celebru om politic şi general atenian (cca 528—cca 462). Încă din 493/2, anul cînd a fost arhonte eponim, el a luat măsuri pentru fortificarea Pireului şi întărirea flotei. Eclipsat la Marathon de Miltiade, Temistocle şi-a asigurat supremaţia politică după 489, obţinînd ostracizarea rivalilor săi. El a convins adunarea poporului să folosească banii proveniţi din exploatarea minelor de argint de la Laurion pentru a construi cel puţin 100 de corăbii şi a pus astfel bazele imperiului maritim al Atenei. Politica lui navală a avut ca rezultat creşterea influenţei politice a păturilor mai sărace, din rîndul cărora se recrutau echipajele de pe corăbii. Lui Temistocle îi revine meritul victoriei de la Salamina. După retragerea perşilor, Temistocle a organizat reconstruirea zidurilor Atenei. El a intrat în conflict cu Cimon şi a fost ostracizat în 472. Condamnat la moarte în contumacie, ca partizan al perşilor, în 468, Temis-

tocle a reuşit să se refugieze în Asia Mică, unde a fost foarte bine primit de Artaxerxes I. A murit la Magnesia pe Meandru, către 462.

[74] Fiul lui Temistocle şi al soţiei sale Archippe; este cunoscut numai prin acest text şi prin mărturia lui Plutarh, care-l prezintă ca pe un copil răsfăţat (vezi *De ed. puer.*, 2; *Tem.*, 32).

[75] Om politic şi general atenian, născut pe la 520. A fost strateg la Marathon şi arhonte eponim în 489/8. Ostracizat în 483/2, el a fost rechemat doi ani mai tîrziu, din iniţiativa lui Temistocle. Aristide s-a distins în lupta de la Salamina şi a comandat trupele ateniene la Plateea, în 479. A sprijinit măsurile luate de Temistocle pentru reconstruirea zidurilor Atenei. Aristide a comandat contingentul atenian în campania navală din 478 şi i-a determinat pe grecii din Asia Mică şi din insule să se desprindă de Sparta. La constituirea Ligii de la Delos, în primăvara lui 477, el a fixat tributul pe care urma să-l plătească fiecare cetate. După această dată nu mai ştim nimic sigur despre el. E posibil să fi murit în 468. Reputaţia de corectitudine pe care a avut-o şi în timpul vieţii a ajuns, după moartea lui, legendară. Biografii săi antici îl opun, din toate punctele de vedere, lui Temistocle, dar este sigur că, cel puţin cu începere din 480, cei doi oameni politici au urmărit aceleaşi obiective.

[76] Lysimachos, fiul lui Aristide, s-a născut probabil către 485. În amintirea tatălui său, atenienii i-au acordat o sumă de bani şi o proprietate în Eubeea. După ce le-a primit, Lysimachos a dus o viaţă retrasă (vezi Dem., *Lept.*, 20, 115). Platon îl prezintă ca pe unul din interlocutorii lui Socrate în dialogul *Lahes*, unde Lysimachos se plînge de educaţia pe care a primit-o de la tatăl său. Ştim din dialogul *Theaitetos* că fiul lui Lysimachos, Aristide, a fost un timp elevul lui Socrate.

[77] Ilustru om de stat atenian (cca 495—429), fiul lui Xantippos şi al Agaristei, descendenta Alcmeonizilor. A fost cea mai marcantă figură a democraţiei ateniene din sec. al V-lea. Pericle s-a afirmat în viaţa publică ca horeg al *Perşilor* lui Eschil, în 472, ca acuzator al lui Cimon, în 463, şi ca partizan al lui Efialte, în 462/1. El a condus mai multe campanii militare, între 454 şi 439, şi a luat mai multe măsuri care au dus la întărirea democraţiei la Atena (fixarea unei indemnizaţii pentru dicaşti, întemeierea unor colonii şi stabilirea de cleruhii etc.). A obţinut, în 443, ostracizarea principalului său adversar politic, Tucidide fiul lui Melesias (vezi nota 79) şi a fost ales strateg în fiecare

an, cu o singură întrerupere, de la această dată, pînă la moartea sa. Pericle a susţinut alianţa cu Corcira, în 433 şi decretul împotriva Megarei, în 432. La izbucnirea războiului peloponeziac, el a fixat întreaga strategie a Atenei. A murit de ciumă în 429.

Pericle a iniţiat executarea unora dintre cele mai celebre monumente ale Atenei: Propileele, Partenonul, poate şi zidurile lungi care uneau Atena cu Pireul. El a fost prieten cu cîţiva dintre cei mai iluştri filosofi şi artişti ai vremii sale, cu Anaxagoras, cu Sofocle, cu Fidias etc. După o căsătorie nefericită care s-a încheiat cu un divorţ, probabil către 450—445, Pericle a avut o legătură durabilă cu Aspasia din Milet. Despre eşecurile lui Pericle în privinţa educării concetăţenilor săi, a fiilor săi şi a pupililor săi, Alcibiade şi Clinias, vezi şi Pl., *Grg.*, 515 d—517 b, *Alc.* 1, 118 d—e; *Prt.*, 320 a.

[78] Fiii lui Pericle şi ai soţiei sale ateniene. Comportarea lor lăsa mult de dorit, după informaţiile păstrate de Platon (vezi nota precedentă), Plu. (*Pericle*, 36, 1—4), Athenaeus (5, 220 d) şi Arist. (*Rhet.*, 1390 b). Au murit amîndoi de ciumă în 429.

[79] Este vorba de Tucidide fiul lui Melesias, rivalul politic al lui Pericle, nu de istoricul Tucidide, fiul lui Oloros. Tucidide fiul lui Melesias i-a urmat lui Cimon la conducerea partidului aristocratic, în 449, şi a avut o influenţă aproape egală cu cea a lui Pericle, pînă în 443 cînd a fost ostracizat. S-a reîntors la Atena în 433 şi se pare că el a intentat procese mai multor persoane din cercul lui Pericle: filosofului Anaxagoras, sculptorului Fidias, Aspasiei. În 426 a fost el însuşi dat în judecată de către Cephisodemos (vezi Ar., *Ach.*, 705 sqq.). Melesias, fiul lui Tucidide, este, alături de Lysimachos, fiul lui Aristide, unul dintre personajele dialogului *Lahes* (vezi Platon, *Opere* I, p. 234). Stephanos este amintit şi de istoricul Polemon (fr. 78 Müller, *FHG*, III, p. 137).

[80] Xanthias şi Eudoros sînt cunoscuţi numai prin acest text şi printr-un pasaj care-l copiază ([Pl.], *Virt.*, 378 a).

[81] „Atenienii şi aliaţii lor", această formulă revine adesea în inscripţii şi în textele care reproduc frazeologia oficială.

[82] Ultima replică a lui Anytos, cu ameninţările ei abia voalate, are o rezonanţă sinistră pentru toţi cei care ştiu ce rol a jucat acest personaj în procesul lui Socrate, din anul 399.

[83] Theognis din Megara, poet elegiac din sec. al VI-lea. Sub numele lui s-au păstrat aproape 1400 de versuri, în parte neautentice. Poezia

lui Theognis este adesea gnomică și reflectă în mod pregnant sentimentele aristocratice ale autorului ei. Autoritatea poeților în domeniul educației era unanim recunoscută în Grecia. Știm, din *Republica*, că Platon socotea această părere ca foarte dăunătoare. Dintre cele două pasaje din Theognis citate mai jos (v. 33—36 și v. 435, 434, 436—438 Diehl), cel dintîi era celebru în antichitate. Le reproducem pe amîndouă într-o versiune ușor modificată a traducerii făcute de Simina Noica (*Antologie lirică greacă*, București, Ed. „Univers", 1970, pp. 32—33 și 40).

[84] Vezi 89 d—e și 90 b sqq.

[85] Socrate afirmă că l-a audiat pe Prodicos și în *Prt.*, 341 a; *Cra.*, 384 d; *Chrm.*, 163 d. În legătură cu Prodicos, vezi și nota 14.

[86] La 87 e.

[87] Vezi 88 d—e.

[88] Artist și inventator mitic care unește în legenda sa elemente heterogene legate și de Atena, și de Creta, și de Sicilia. Anticii credeau că lui i se datorează multe dintre templele și statuile arhaice. Se spune că el a reprezentat, pentru prima dată în sculptura greacă, persoane cu ochii deschiși, cu brațele desfăcute și cu un picior așezat puțin înaintea celuilalt. Contrastul între această atitudine și atitudinea rigidă a statuilor mai vechi care aveau ochii închiși, picioarele lipite și brațele atîrnînd pe lîngă corp, era atît de mare încît statuile lui Dedal au putut lăsa impresia că sînt însuflețite. La răspîndirea acestei legende au contribuit desigur și caracterul enigmatic al lui Dedal și existența mai multor tradiții privind obiecte și statui însuflețite (vezi, de pildă, *Il.*, 18, 376; Pd., *Ol.*, 7, 52 etc.). Platon îl amintește pe Dedal și în *Alc.* ,*1*, 121 a și în *Ion*, 533 b. Obiceiul de a lega unele statui este cunoscut și se explică, probabil, ca o practică magică menită să împiedice plecarea divinității reprezentate de statuie (vezi și Paus., III, 15, 5).

[89] Socrate știa cu siguranță că asemenea statui nu puteau fi văzute în Tesalia, una dintre cele mai înapoiate regiuni din Grecia.

[90] Adică prin cîntărirea, pentru fiecare părere în parte, a faptelor care o justifică și o fac adevărată. În grecește αἰτίας λογισμῷ.

[91] Vezi 85 c—d, unde nu se vorbește, de altfel, de „cîntărirea cauzelor".

[92] La 87 e; vezi și 96 e.

[93] În cele ce urmează, Socrate trece în revistă principalele teze discutate.

[94] La 89 b—c.

[95] La 87 c; vezi şi 89 d.

[96] Vezi 89 d—e.

[97] La 96 b.

[98] Vezi 96 c. De fapt nu s-a afirmat explicit nicăieri că virtutea nu este ştiinţă.

[99] Vezi 87 d.

[100] Vezi 88 b—e.

[101] Vezi 96 e—97 c.

[102] De fapt Socrate, nu Anytos, e cel care i-a amintit pe Temistocle şi pe Aristide, pe Pericle şi pe Tucidide (93 c, 94 a—e). Aici ca şi mai jos, la 99 e, textul grecesc foloseşte pronumele ὅδε care se referă de obicei la obiecte sau la persoane vizibile şi pentru vorbitor şi pentru interlocutorul lui. Cei mai mulţi comentatori deduc de aici că Anytos, care a plecat furios la 95 a, s-a îndepărtat doar de grupul lui Socrate, fără să părăsească definitiv scena dialogului.

[103] Platon reia aici, aproape textual, un pasaj din *Apărarea lui Socrate* (vezi *Ap.*, 22 c).

[104] După toate probabilităţile, Platon a folosit aici forma doriană (σιός), nu forma atică (θεός) a adjectivului pe care l-am tradus prin „divin".

[105] Vezi *Od.*, 10, 494—495. Plutarh (*Cato Maior*, 27) spune că şi Cato a citat aceste versuri, în legătură cu Scipio şi cu succesele sale din Africa. Tiresias este profetul orb din legendele tebane, înfăţişat şi de Sofocle în *Oedip-Rege*. Pentru alte legende legate de Tiresias, vezi Call., *Lav. Pall.*, 57 sqq., Hyg., *Fab.*, 75, Apollod., 3, 84.

[106] *Apărarea lui Socrate* şi dialogul *Protagoras* se încheie cu formule asemănătoare.

[107] Platon sugerează, probabil, că dacă Anytos n-ar fi fost atît de pornit împotriva lui Socrate, el nu l-ar fi dat în judecată şi n-ar fi atras asupra Atenei ruşinea de a-l fi condamnat pe înţelept la moarte.

# BIBLIOGRAFIE

Traducerea s-a făcut după PLATO'S *Meno*, edited with introduction and commentary by R. S. BLUCK, Cambridge, 1961, folosind și PLATON, *Oeuvres complètes*, tome III, 2-e partie, texte établi par A. CROISET avec la collaboration de L. BODIN, Paris, „Les Belles Lettres", 1923 (retipărit în 1963). Dialogul a mai fost tradus în românește de ȘT. BEZDECHI, în PLATON, *Menon, Euthydemos*, Sibiu, Tip. „Cartea Românească din Cluj", 1943 și de CEZAR PAPACOSTEA, în *Platon*, III, București, Ed. Autorului, 1935, traducere revăzută de CONST. NOICA, în PLATON, *Dialoguri*, București, E. L. U., 1968, pp. 77—121.


BENEKE, A., *Über die geometrische Hypothesis in Platons Menon*, Elbing, 1867.

PROSCHKO, P., *Über Platons Dialog Menon*, Linz, 1872.

GOTTSCHICK, A., *Über Platons Menon und Philebus*, Berlin, 1875.

FAVARO, A., *Sulla ipotese geometrica nel Menone di Platone*, Padova, 1875.

BUTCHER, S. H., *The geometrical problem of the Meno (86 e—87 a)*, în „Journal of Philosophy", 17, 1888, pp. 219—225.

DEMME, C., *Die Hypothesis in Platons Menon*, Dresden, 1888.

TANNERY, P., *L'hypothèse géométrique du Ménon de Platon*, în „Archiv für Geschichte der Philosophie", 2, 1889, pp. 509—514.

THEISSEN, E., *Logischer Zusammenhang im Platons Dialog Menon*, Emmerich, 1894.

LÜDDECKE, K., *Die Terminologie im Menon in ihrer Bedeutung für die Frage der Echtheit und der Abfassungszeit des Dialogs*, Celle, 1900.

APELT, O., *Die mathematische Stelle im Menon*, în „Festschrift für Gomperz", 1902, pp. 290—7.

WILSON, J. C., *On the geometrical problem in Plato's Meno 86 e sqq.*, în „Journal of Philology" (28), 56, pp. 222—240.

HOETTERMANN, E., *Platons Polemik im Menon, Euthydemos und Menexenos*, în „Zeitschrift für das Gymn.", 63, 1909, p. 81 și urm.

RADERMACHER, L., *Zu Menon 91 c*, în „Rheinisches Museum", 65, 1910, p. 472 și urm.

POHLENZ, M., *Aus Platons Werdezeit*, Berlin, 1913, p. 167 și urm.

HEATH, TH., *History of Greek mathematics*, Oxford, 1921, pp. 298—303.

STENZEL, J., *Platon der Erzieher*, Leipzig, 1928, p. 147 și urm.

HANSING, O., *The doctrine of recollection in Plato's dialogues*, în „The Monist", 38, 1928, pp. 231—262.

OVINK, B. J. H., *Philosophische Erklärungen der platonischen Dialoge Menon und Hippias Minor*, Amsterdam, 1931.

GRASSI, E., *Il problema della metafisica platonica*, Bari, 1932.

HILDEBRANDT, K., *Platon*, Berlin, 1933, p. 152 și urm.

BUCHMANN, K., *Die Stellung des Menon in der platonischen Philosophie*, în „Philologus", Suppl. 29, Leipzig, 1936.

ADAMI, F., *Zu Platons Menon*, în „Philologus", 91, 1936, pp. 473—7.

ROBINSON, R., *Plato's earlier Dialectic*, Ithaca-New York, 1941, p. 118 și urm.

KOYRÉ, A., *Introduction à la lecture de Platon*, New York—Paris, 1945, p. 7 și urm.

GOLDSCHMIDT, V., *Les dialogues de Platon*, Paris, 1947, p. 117 și urm.

MUGLER, C., *Platon et la recherche mathématique de son temps*, Strasbourg, 1948, pp. 241—2, 257—8, 388 și urm.

STEFANINI, L., *Platone*, I (ed. 2), Padova, 1949, p. 96 și urm.

GAUSS, H., *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons*, Bern, 1952 și urm., II/1, p. 104 și urm.

RUDBERG, G., *Protagoras, Gorgias, Menon. Eine platonische Übergangszeit*, în „Symbolae Osloenses", 30, 1953, p. 30 și urm.

BUCCELLATO, M., *La Retorica Sofistica negli Scritti di Platone*, Roma-Milano, 1953, p. 159 și urm.

GULLEY, N., *Plato's theory of recollection*, în „Classical Quarterly" (N.S.), 4, 1954, pp. 194—213.

GALLI, G., *Da Talete al Menone di Platone*, Torino, 1956, p. 116 și urm.

VERDENIUS, W. J., *Notes on Plato's Meno*, în „Mnemosyne", 10, 1957, p. 289 și urm.

DRAGO, G., *Lettura del „Menone"*, în „Humanitas", 12, 1957, pp. 703—713.

HOERBER, R. G., *Plato's Meno*, în „Phronesis", 4, 1959, pp. 78—102.

JAEGER, W., *Paideia*, II, Berlin, 1959, pp. 228—243.

ADKINS, A. W. H., *Merit and Responsability*, Oxford, 1960.

LLEDÓ, E., *La anamnesis dialectica en Platon*, în „Emerita", 29, Madrid, 1961, p. 219 și urm.

SPRUTE, J., *Der Begriff der δόξα in der platonischen Philosophie* (Diss.), Göttingen, 1961.

GRIMM, L., *Definition in Plato's Meno. An inquiry in the light of logic and semantics into the kind of definition intented by Socrates when he asks „what is virtue?"*, Oslo, 1962.

HALL, R. W., *Plato and the individual*, Den Haag, 1963, pp. 128—134.

HALL, R. W., *'Ορθὴ δόξα and Εὐδοξία in the Meno*, în „Philologus", 108, 1964, pp. 66—71.

ALEXANDRE, M., *Introduction à la lecture du Ménon*, în „Rev. Enseign. Philos." (15), 1, 1964, pp. 2—13.

HUBER, C. E., *Anamnesis bei Platon*, München, 1964.

VERDENIUS, W. J., *Further notes on Plato's Meno*, în „Mnemosyne", IV, 17, 1964, pp. 261—280.

ROBINSON, R., *L'emploi des hypothèses selon Platon*, în „Revue de Métaphysique et de Morale", 59, 1965, pp. 253—268.

ERBSE, H., *Über Platons Methode in den sogenannten Jugenddialogen*, în „Hermes", 96, 1968, pp. 21—40.

KUBE, J., *TEXNH und APETH. Sophistisches u nd platonische Tugendwissen*, în „Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie", hrsg. v. P. Wilpert", Bd. XII, Berlin, 1969, pp. 167—170.

GEROULT, M., *Note sur le „Locus mathematicus" du „Ménon" (87 a)*, în „Revue philosophique de la France et de l'Étranger", 2, 1969, pp. 129—146.

GOULD, J. B., *Klein on ethological mimes, for exemple the „Meno"*, în „Journal of Philosophy" (66), 9, 1969, pp. 253—265.

MOLINE, J., *Meno's paradox ?*, în „Phronesis" (14), 2, 1969, pp. 153—161.

TIGNER, S. S., *On the „kinship" of „all nature" in Plato's Meno*, în „Phronesis" (15), 1, 1970, pp. 1—4.

THOMAS, J. E., *A reexamination of the slave-boy interview*, în „Laval théol. philos." (26), 1, 1970, pp. 17—27.

DE STRYCKER, E., *A commentary on Plato's „Meno"*, în „Gnomon" (44), 8, 1972, pp. 740 -5.

PAPOULIA, B., *Problèmes de l'actualité de Platon. I. L'historicité de la méthode*, în „Filosofia" (Grecia), 2, 1972, pp. 201—221.

**EBERT, T.**, ***Plato's theory of recollection reconsidered. An interpretation of Meno 80 a—80 c***, **în „Man and World" (6), 2, 1973, pp. 163—181.**

**PRANGE, K.**, ***Platos Lehre vom Lernen im „Menon" und das Problem des Allgemeinen***, **în „Pädag. Rundschau" (27), 10, 1973, pp. 685—700.**

**CONSTANTIN IONESCU-CÎRLIGEL**, ***Platon, Ménon 86 e-87 a***, **în „Studii clasice", XVII, 1976 (sub tipar).**

# TABLA DE MATERII

MENEXENOS



MENON

REDACTOR: IDEL SEGALL
TEHNOREDACTOR: GHEORGHE POPOVICI

COLI DE TIPAR: 27,75+12 PAG. PLANŞE
TIRAJUL: 9 100 EX. BUN DE TIPAR: 25.XII.1975

ÎNTREPRINDEREA POLIGRAFICĂ CLUJ,
MUNICIPIUL CLUJ-NAPOCA
STR. BRASSAI NR. 5—7.
REPUBLICA SOCIALISTĂ ROMÂNIA
COMANDA NR. 555

